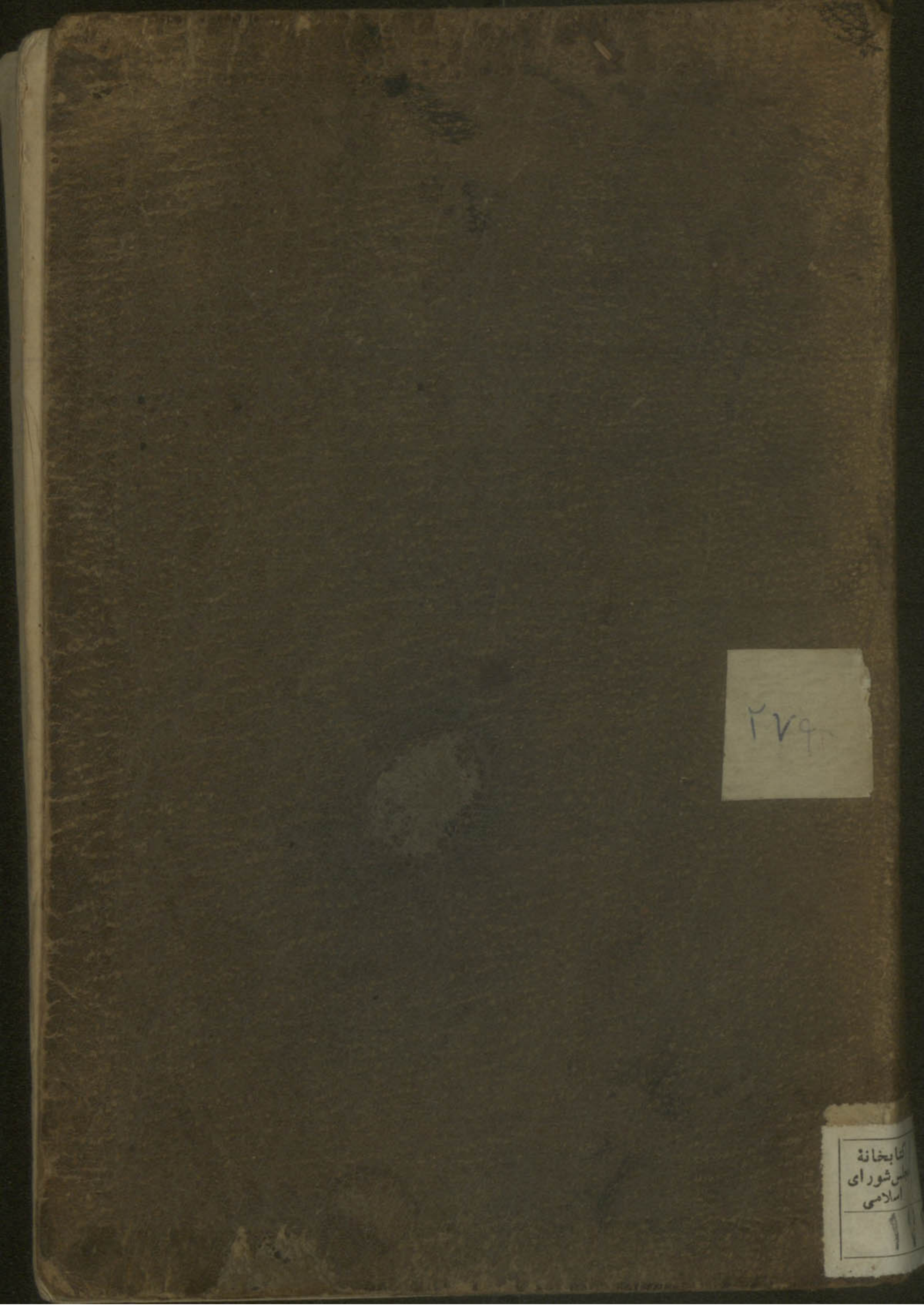
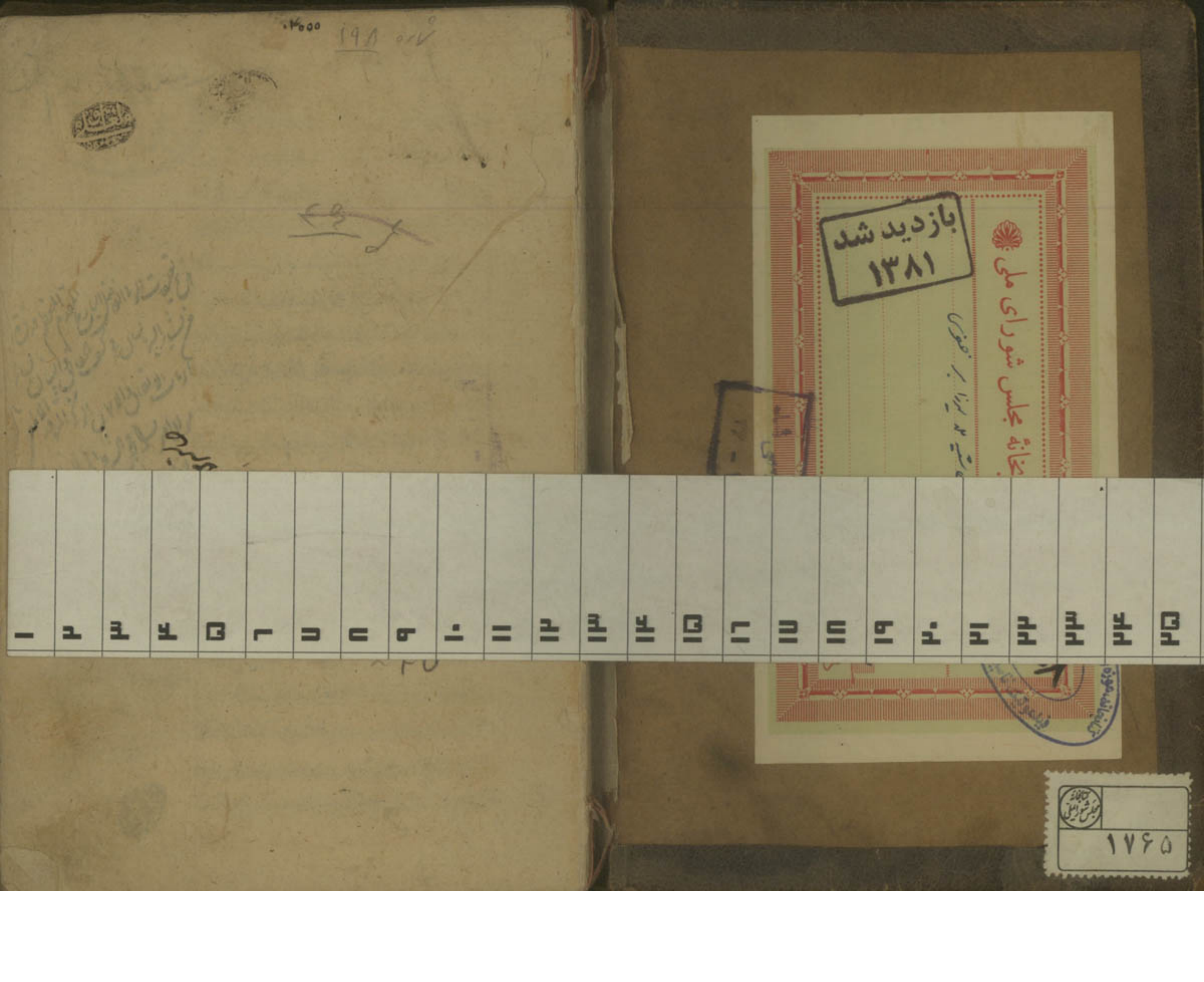
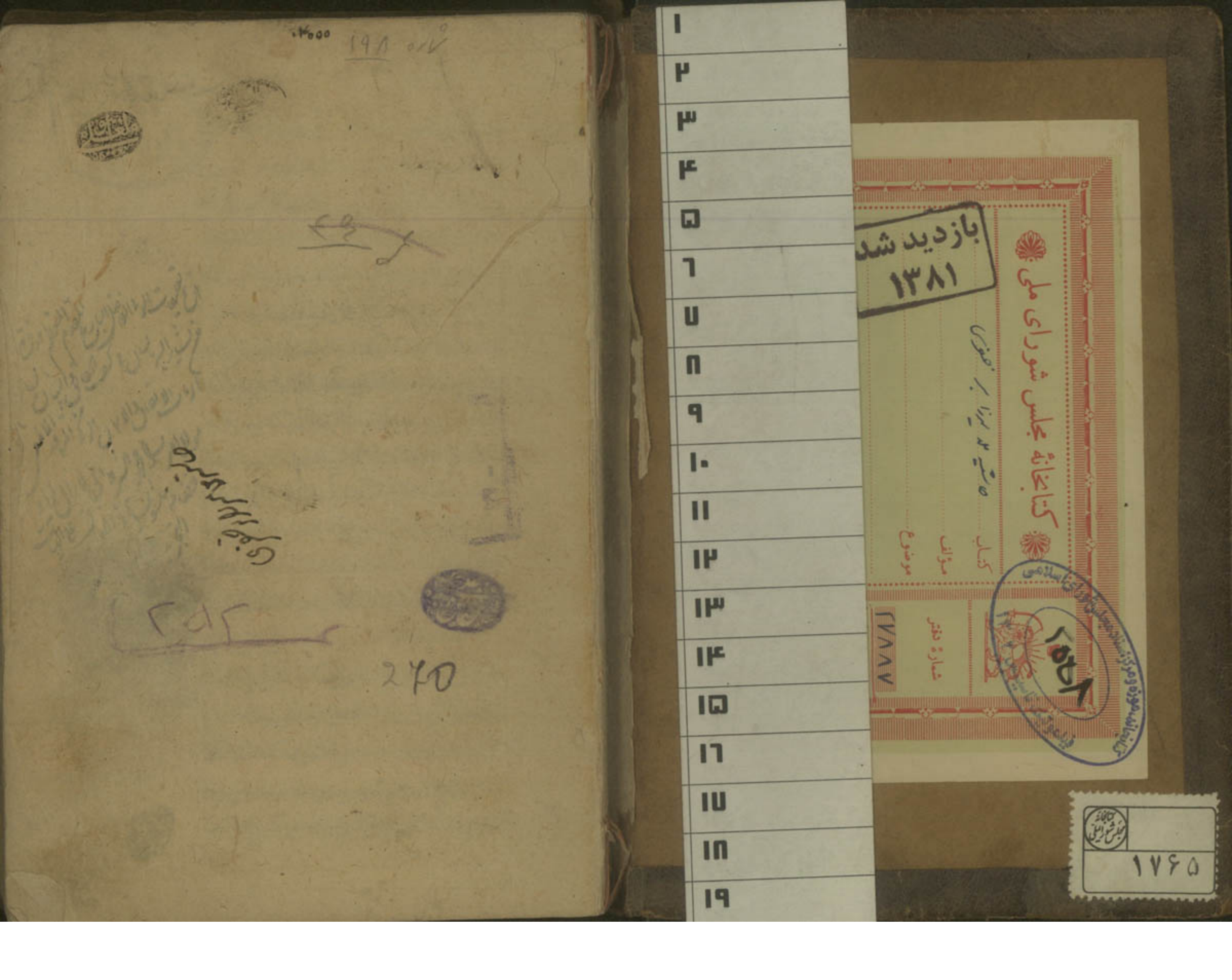

۲۷۹
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی

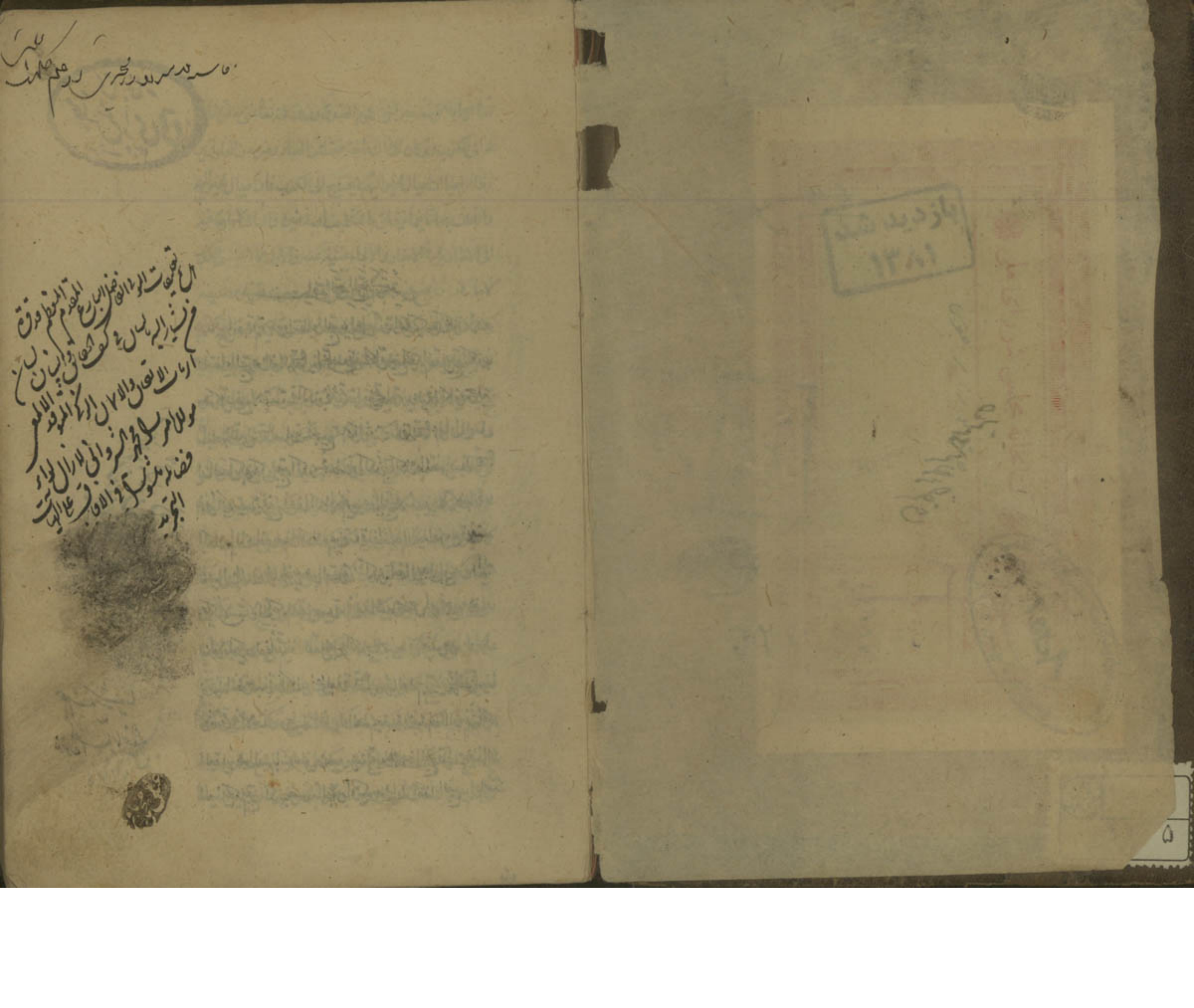

بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۱۷۶۵



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
۱۷۶۵



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۱۷۶۵


بازدید شد
۱۳۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المص قدس سره وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول يمكن ان يكون مراده
ان انتفاء القبح عن افعاله تعالى يدل على صدقه في كل موضع يحكم العقل بقبح الكذب
وهو كل موضع لا يتصور في الكذب فائدة تعارض قبحه او تزيد عليه فما كان من جملة
ما جاء به النبي انه تعالى صادق في جميع الاقوال ثبت صدقه تعالى عموما والى اصل
ان العقل يكفي حكمه بقبح الكذب في خصوص الكذب الكلام المتضمن بصدقه تعالى
عموما اذ لا يتصور نفع في هذا الكلام يخرجه عن القبح لانه لا يزيد على الاخبار في
الكلام الذي اخبر بهذا الكلام عن صدقه فانه اخبار ايضا عن صدق نفسه
كما قيل ان المدعى بجملة الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي خارج عن مدلوله
ويمكن الاستدلال على حكم العقل بصدقه في هذا الخبر بخصوصه او في جميع الاخبار
انه لولاه لم يكن له فائدة اذا العقل يجوز الكذب في جميعه ولا يتحقق ههنا دليل
يورث الظن بصدقه بل كلما يدل على صدقه تعالى يورث العلم به او لا يورث الظن ايضا
ولا فائدة في الاخبار سوى ايراث الظن او العلم بمضمونه ونعلم ايضا ان منشأ حكم
العقل به هو العلم بانه لا ينبغي ان يصدر عنه تعالى وهو معنى القبح فثبت بهذا ان
العقل الحكيم بقبح الكذب خصوصا او عموما ويمكن مراده ان انتفاء القبح يدل على صدقه

تعالى عموما بلا توسط خبر اخر معلوم الصدق وذلك لانه تعالى غني مطلق لا حاجة
له الى الكذب ولو كان الى ذلك حاجة فرضا في العباد وغيره من المخلوقين
وظاهر ايضا ان ايصال الخير اليهم لا يحتاج الى الكذب فان ايصال الخير اليهم
واللطف بهم اما فيما يتعلق بالتكليف او في غيره والثاني لا حاجة فيه
الى الاخبار بل في الاخبار والالجاء غنية عنه والاول مما لا يحسن الكذب
لاجله لان من لا ينجع فيه الصدق لو وكل الى عمله وجوزي على سوء صنيعه
ولا في مكافاته فضله كان حسنا ففي مثل هذه الصورة يحكم العقل بقبح الكذب
لانه قبيح لا يحسن ارتكابه الا لاندفاع اليه ضرورة او بالتوقف بينه وبين
قبح يساويه او يزيد عليه وليس في شيء من التقديرين ما ذكرناه على ما علمت

قال الشارح وهو ان الكذب في الكلام الكذب والصدق كما يطلقان
على مطابقة النسبة للواقع وعدمها كذلك يطلقان على الاخبار عن الشيء
على ما هو به والاخبار لا على ما هو به وهو المراد بالكذب في الدليل والكلام
كما يطلق على ما به التكلم يطلق على التكليم كالسلام بمعنى التسليم وهو المراد
ايضا ههنا فلا يرد ان الكذب في الكلام ليس من قبيل الافعال بل من صفات
اللفظ فالاولى ان يقال خلق الكلام الموصوف بالكذب قبيح وان كان
مشتملا على حسن كالكذب النافع اه اقول هذا انما يتم على مذهب بعض المعتزلة
حيث حكموا بقبح الكذب مطلقا واما على مذهب المص فلا فانه قدس سره
انما يحكم بقبح الكذب لو لم يكن نافعا كيف والشرع قد كشف عن حسنه في بعض المواضع
ان الشرع انما يكشف عن الواقع وليس يكشف عن غير الواقع وقد سبق في
كلامه رحمه الله ان الشر الذي يغلب خيريته فهو خير ومن البين ايضا

انا الكذب المشتمل على الحسن نظيره فالصواب في تحقيق الدليل ما ذكرناه

الثالث انه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى فنقول ان اراد بالجواز الاحتمال

العقلي فنقول ان ذلك الجواز ليس من فعله تعالى حتى يستدل على انتفائه بوجوب

الاصلح عليه تعالى وبعبارة اخرى لم يترتب المفسدة اولا على الاحتمال بل على الكذب الذي

هو فعله تعالى فهنا فلا يلزم منه ترك الاصلح ويمكن دفعه بان الجواز وان لم يكن

من فعله تعالى فلا واسطة لكنه مما يتوقف عليه ايجاد او اعداما باسبابه وهذا القدر

كاف فيما نحن فيه وعلى تقدير التسليم فاللازم انتفاء الجواز بهذا المعنى ولا يلزم

منه انتفاء الجواز بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود على ان الجواز

بهذا المعنى امر وجداني بحكم العقل في نفسه اذا رجع اليه فنقول اما ان يجد

العقل هذا الجواز في نفسه او لا فعلى الاول هذا الدليل شبهة وتشكيك

لما رضته بالضرورة الوجدانية وعلى الثاني يكون انتفاء هذا الجواز

معلوما ضرورة فلا وجه للاستدلال على انتفائه بهذه المقدمات لا يقال

هذا الجواب موجود في النفس ثم يرتفع بالدليل كما في سائر الدلائل فان كل دليل

يرفع احتمالا كان قبله لانا نقول هذا الدليل ليس دليلا يرفع الجواز الوجداني

وانما هو دليل على ارتفاع الجواز وانتفائه والدليل الرافع للجواز نفي الاحتمال

هو الذي يدل على نقيض الحكم وفرق بين الرافع للشيء والدال على ارتفاعه

وان اراد بالجواز الامكان العام المقيد بجانب الوجود فنقول انه عدم الوقوع

والتعويل على اخباره بما ذكر لا يترتب عليه الجواز ان يكون ممكنا ولا يكون الشك

جهلا ويمكن الجواب عن ذلك بان الكذب لما كان ممتنعا امكن ان يحصل العلم

به يقينا لا يزول بتشكيك المتشكك وجاز زواله بتشكيك المتشكك

عليه المفاسد المذكورة في الدليل والى اصل ان الاعتقاد بامتناعه اما

على سبيل البداهة او بالدليل وكل من بديهة الوهم والدليل الفاسد يتطرق

اليه الزوال ويجوز عليه ذلك وفي امكان تطرق الزوال مفاسد ذكرت

في الدليل وعند التامل يظهر انه يمكن اختيار كل من شقي الترديد ولو

قلنا بان الجزم لا يحصل الا في صورة اليقين كما هو مذهب بعض كان دفع

الاشكال اسهل وبيره وعلى ذلك انه كما يمكن تطرق الزوال في الجهليات بالتغير

بموضع الجهل وفساد الدليل كذا يمكن تطرقه الى اليقين ببيان بعض

المقدمات وكلها وكما يمكن في الثاني ان يحفظ الانسان عن النسيان بما

لمصلحة كذلك يمكن ان يحفظ في الاول عن الالتفات لفساد الخطا

ويدبر الجهل لما ذكرته بعينه وايضا هذا التقرير مبني على ان توقف الاحتمال

لازم لامكان الكذب واللازم فاسد لما فيه من المفسدة فنقول ان

لم يتحقق هذا التجويز فلا وجه الاستدلال عليه بالمفسدة لانه وجدانا كما مر

وان تحقق هذا التجويز فلما كان الاستدلال باطلا ويمكن دفع هذا الاخير

بان التجويز غير متحقق الان لكن الكلام في انه هل يبتني على خطأ يمكن ان

يتطرق اليه زوال اولا وهل هو من بديهة الوهم او العقل فالاستدلال

على عدم تطرقه فيما سيأتي بلزوم المفاسد ومبنيه على عدم امكان الكذب

في نفس الامر واما ان الجزم لا يتحقق الا في اليقين فغير نافع فيما نحن

فيه لان الجزم في غير اليقين وان لم يحصل لكن بما يشبه الامر فحسب

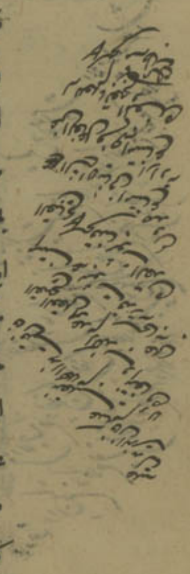
الانسان ما ليس بجزم جزما فهذا الذي يحسب غير الجزم جزما لا يرتفع وثوقه

بالاخبار المذكورة فلا يلزم المفسدة على مثل هذا الجواز والاحتمال الذي

لا يجب صاحبه لتحققه بل بغيره فلا يتم الدليل ومنع وقوع الاشتباه المذكور مكابرة قال الشرح والنقص على الله تعالى محال اجماعا ليس المراد اثبات هذه المقدمة بالاجماع بل ان هذه المقدمة اجماعية اتفق العقلاء على حقيتها او بداهتها والفرق ظاهر فلا يرد ان دعوى الاجماع في هذه المقدمة يجعل الدليل مستدركا اذ الاجماع في اصل المطلوب حاصل قال الشرح في وقت صدقنا وكذبه تع يعني وقت تحقق مجموع الصدق والكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسي لا يختص بوقت دون وقت بل هو قديم دائم فلم يمكن ان يتحقق من يكون كذبه في بعض الاوقات بل دائما ممن يدوم كذبه فلا حاجة الى تخصيص الاكملية بوقت دون وقت فتدبر قال الشرح اللهم الا ان يقصد بذلك اه يعني ان استعمال هذه المقدمة هو تنزيه فعله تعا عن النقص والقبيح لا يصح الا في مقام الزام المعتزلة لا في مثل هذا المقام الذي لا يتاتى فيه الالزام وانما المراد فيه تحقيق المرام ولما لم يصح استعماله لم يتم نفي الكذب عن الكلام اللفظي المستلزم كذب الكلام النفسي ولما بطل اللازم بطل الملزوم ولا يخفى انه لم يلزم امتناع ايجاد الكلام اللفظي الدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت قدرته تع لم انه تعا خلقه في الصبي بناء على قاعدة خلق اعمال العباد فالذي يمتنع منه تع ايجاده على وجه ينسب اليه تع في الظاهر وهو خلقه في غير المكلف فيجب ان يكون ايجاده في غير العباد والمكلفين غير مقدور له تع لان ملزومه وهو الكلام النفسي الصادق الازلي صادر عنه تع ايجابا وما يمتنع بالنظر الى ما هو موجب غير مقدور له

ونقول حدوثا للفظ الكاذب عنه تع في غير المكلف موقوف على الممتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة هي المعنى الكاذب به تع والموقوف على الممتنع بالذات غير مقدور له وان خفي بكونه مكابرة ظاهرة وايضا فان خلق هذه الالفاظ في الهواء مقارنة لخلق الحركة في الات العبادة التي هي الات التكلم ممكن وواقع ولو فرضنا عدم العباد والاية يلزم ان لا يكون ممكنا فيكون خلقه تع لبعض مخلوقاته موقوفا على الات واسباب خارجة عن تلك المخلوقات وموضوعاتها توقفا ذاتيا لا عاديا وهو خلاف مذهب الاشعري ولا يتوهم ان اللازم لمذهب الاشعري هو امتناع خلق الكلام الكاذب الذي يكون في الواقع كلامه ويكون مستندا الى كلام نفسي له تعا واما مجرد ان يخلق كلاما كاذبا ينسب اليه في الظاهر ولا يكون تابعا لكلام نفسي فغير ممتنع لان ذلك يفضي الى ان يجوز ان كل كلام ينسب اليه تع في الظاهر كما كلم به موسى عم في الطور كاذب فلعله غير مستند الى كلام نفسي فلا ينفتح اثبات صدقه تع في الكلام اللفظي اصلا لا يقال انما يحكم بالصدق على كلام لفظي يصدق عليه تع بعد القائه ومن جهة ذلك الالقاء انه تعالى متكلم حتى يلزم قيام ربه انه تعا متكلم حتى يلزم قيامه به تع ويكون كلاما نفسيا وبعلم ذلك لا لد المعجزة وبالتصديق ويعلم ذلك بدلالة المعجزة و ليس المحكوم عليه بالصدق ما يكون له طلب الصدق ما يكون له كلام نفسي حتى يحتمل بعض ما خلق الله تع في الاجسام بعض ما خلقه الله تع في الاجسام الجامدة ان يكون غير مشتمل على كلام نفسي ان يكون غير مشتمل على كلام

نفسي وسيأتي كذبه بل ما ذكرناه من الكلام الذي يصدق في ذكرناه من الكلام
الذي صدر عنه تعالى بسبب ايجاده انه متكلم فقد علم باجماع الانبيا
انه متكلم وقد علم باجماع الانبياء والتواتر منهم ان كل كلام اظهره الله
او كل كلام اظهره الله على سبيل خرق العادة فهو متكلم به فيكون
متكلم به فيكون صادقا لاستلزامه الكلام النفسي واستلزام كذبه كذبه
وان لم يدل المعجزة على انه متكلم به اذ اقتضى ما يدل عليه المعجزة انه فعله صدقا
لدعوى النبوة ويعلم به صدقه في دعواها لان الخبر الذي تضمنه الكلام
صادقا البتة لانا نقول اما ان يكون ايجاده الكلام النفسي لعلاقة
بحيث يكون الكلام اللفظي ملزوما للكلام النفسي او يكون مصاحبا
اياها بمجرد اتفاق دل عليه التواتر والاجماع المذكور فعلى الاول يلزم
ما ذكرناه من امتناع خلق الكلام الكاذب في الاجسام الجامدة وتوقف
خلقه تعالى له على الات واسباب وعلى الثاني لا يكون كذب ذلك الكلام
اللفظي يستند اليه تعالى ممتنعا والظاهر من الشرح ان المدعى امتناعه لا مجرد
عدم وقوعه ثم لا يخفى ان كون كلامه تعالى مشتملا على كلام نفسي حتى ايضا
من السمع عندهم فان الدليل عليه هو اجماع الانبياء والتواتر منهم
كما سبق في الشرح والسمع قد دل على صدقه بدون حاجة الى اثبات الكلام
النفسي على ان التواتر منهم هو انه تعالى متكلم واطلاق هذا القول
منهم دليل الكلام النفسي ومن المعلوم ان هذا القول منهم ان كان من
تلقاء انفسهم غير مستند الى الوحي لم يكن فيه دليل لجواز الخطا عليهم
فيما لم يستند الى الوحي اتفاقا وانما الخلاف في وجوب استناد اقوالهم



عموما الى الوحي واذا كان من الوحي توقف الاستدلال به على صدق كلامه تعالى
وهو دور فان قلت اصل صدق هذه الالفاظ التي يستدل بها على ثبوت الكلام
النفسي ثابت باجماع الانبياء الذين ثبت صدقهم بدلالات المعجزات
بصدق غيره ثابت بهذا الدليل نعم يلزم ان لا يمكن الاستدلال
على الكلام النفسي بمعونة هذا الدليل وهو غير مضر اذ في الدليل الاول
غنية عنه قلنا الظاهر ان هذه الدلائل كلها اوردها على دعوى واحدة
فلما كان مدلول الدليل الثالث عاما كان الاول ايضا كذلك فيرد
ما ذكرناه والتزام كون الدليل الثالث دليلا على الزايد على دعوى هذا
المحتج بعيد وههنا شيء اخر وهو ان الكذب في الكلام اللفظي واقع
البتة لتضمنه الاكاذيب على سبيل الحكاية وقد تقرر عندهم ان الكلام
النفسي هو المدلول المطابقي الكلام اللفظي فوجب قيام الكذب
بذاته لكونه جزء الكلام النفسي القايم بذاته والا لزم ان لا يكون
العارض بمعنى القايم عارضا بتمامه هف ولو قيل بان الكلام النفسي
ليس مدلولا مطابقيا للفظي بل هو مدلول التزامي لم يع كونه خلاف
ما صرح به بعضهم بيان اصل الدليل لان مدلول الكلام اللفظي
الكاذب التزاما لا يكون نقصا البتة والا لزم ان يكون العلم بالكاذب
العالم وكذا ارادته نقصا فان كلا منهما مدلول الكلام اللفظي الكاذب
التزاما اما الاول فلان علمه تعالى بذلك الاكاذيب لازم واما الثاني
فلان الحوادث باجمعها واجب الاستناد الى ارادته على قاعدة خلق الافعال
واذا اثبتنا ان قيام المعنى الكاذب بذاته واجب امتناعه يلزم ان

كذبا لقيامه بذاته تع اذا كان محكيا له لا يكون نقصا واذا كان على غير هذا الوجه
يكون نقصا فان الكذب ان كان نقصا امتنع قيامه تع على اى وجه
كان وان لم يكن نقصا لم يكن محذورا في قيامه وبذاته تع لو سلم
ان الكذب نقصا بل انه فعل قبيح ظهر ا فرق فان المتكلم بالكذب
والقائه هو القبيح دون حكايته فان قيل اللازم ان لا يكون
صفته صفة نقص واما ان لا يكون ما يخل اليه صفته ما بعد نقصا
فهو ممنوع فربما لا يكون المركب من النقص نقصا وكذا المخل اليه قلنا هذا
مع انه ظاهر البطلان لا يثبت المدعى على تقديره فان اللازم من كذب
الكلام اللفظي ليس الا تضمن الكلام النفسي له واما كون كلامه النفسي
بتمامه كاذبا فلا فان الكلام النفسي غير منحصر في مدلول الكلام اللفظي
فضلا عن ان يكون منحصرا في مدلول الكاذب منه [illegible] والجا
زوال ذلك الكذب اه هذا مبني على ما ذهبت اليه الاشاعرة من وحدة
الكلام النفسي والا فلا مانع من ان يقوم بذاته تعالى شيئان بمعنيان احدهما
صادق والآخر كاذب اذ لا يلزم اجتماع الصدق والكذب المتقابلين في موصوف
واحد واما الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به والاخبار
عن الشيء لا على ما هو به فلا يتقابلان بشيء من اقسام التقابل فعلى هذا
لم يكن للمستدل حاجة الى هذه المقدمات التي يتطرق اليها المنع بل يكفي
ان يقول لو اتصف بالكذب يلزم ان لا يتصف بالصدق اصلا مع انه علمنا انه
تعالى اخبر بالصدق في كلامه كاثبات التوحيد والعلم والقدرة
وغيرها لانه هذا يتوقف على ثبوت ان هذه كلامه كاثبات التوحيد

تع

تع وهو انما يعلم بالمعجزة واجماع الانبياء وهو دليل مستقل على صدقه ولا
يحتاج فيه الى اخذ مقدمة اخرى ولهذا احتيج الى ان لا يؤخذ فيه بعض
المقدمات العقلية لانا نقول دلالة المعجزة ولا انما هي على كونه كلامه
تعالى واما انه صادق فلو دل عليه فانما هي ثانيا فلو اخذنا فيه هذا القدر
لم يلزم جعل الدليل الثاني جزء الدليل الاول على ان كلام الله النازل
على نبينا عليه السلم الكونه معجزا يدل على كونه كلامه تع فلو اخذنا كونه كلامه
لم يحتج الى اخذ امر زايد على حال الكلام ومقدمة اجنبية عن موضوع البحث
وايضا يمكن ان يق قد ادعيتم ان كل من علم بشيء فيمكن ان يخبر عنه وكلامنا
في انه لا حاجة الى هذه الكلية بل يدعى ان امتناع اخباره عن علم الاشيا
كلها بشيء منها خلاف البديهة وهذه المقدمة اظهر مما ادعيتم وايضا
على تقدير اخباره تع بالصدق ثانيا اما ان يكون الكلام النفسي
الذي هو مدلوله حادثا او قديما فان قلنا انه حادث لزم حدوث
كلامه تع وهو باطل وايضا يلزم ان يتعدد كلامه تع فيجب دفعا للمحذور
الاخير انه يزول الكلام القديم حتى يكون ذلك الكلام الحادث مكانه لامتناع
اتحاد الحادث مع القديم وان قلنا انه قديم لزم تعدد الكلاميين او اجتماع
الصدق والكذب المتقابلين او خلاف ما فرض من تحقق الكلام الكاذب
القديم ولم يلزم زوال القديم بالعدم الطارئ وعلى ما قررنا ظهر ان
فرض الصدق انما يحتاج اليه لابطال احتمال القدم ولا حاجة فيه الى
فرض كون الصدق مقابلا لذلك الكذب بل الصدق المقابل الكذب مطلقا
كاف وايضا ظهر ان ههنا محذورا اخر هو حدوث الكلام النفسي وبطلانه

الاتفاقي عندهم وواضح اللزوم بعد ابطال الشق الآخر فتذكره وذكر هذه وفوائد
القديم مع ان بطلانه مما يرد عليه المنع كما ذكره سابقاً في الشرح غير جيد فان
قيل لو لم نتعرض كونه الصدق قديما لذلك الكذب لم يتم الدليل لجواز كذب
المعنى الواحد النفسي باعتبار تضمنه قضية واحدة وصدقه باعتبار
تضمنه قضية اخرى قلنا هذا الوهم لو ورد على هذا الدليل سواء قيد الصدق
بذلك القيد اولا لان القضية الموصوفة بالصدق غير الموصوفة بالكذب
لان المفروض ان المعنى الكاذب كان قائماً به تعالى وانه وجد اللفظ الصادق
ثانياً والثاني غير الاول البتة وليس المقصود دعوى المصنف انه تعالى او كل من علم
شيئاً يمكن من جعل الكاذب صادقاً لاستحالته ضرورة واتفاقاً
الشارح كان رجوعاً الى الوجه الاول اه اقول فيه نظر ظاهر فان كونه نقصاً في
الوجه الاول جزء الدليل ولا يتم بدونه بخلاف الثاني فان حدوث النقص
اذا اخذ في دفع النقض لا يكون جزءاً من الدليل لان المقدمة الماخوذة
في الدليل وهو امكان الاخبار عما علم به الخبر حق وصدق ولا يتوقف
العلم به على العلم بكون الكذب نقصاً وغيرها من المقدمات لا يحتاج
اليها قطعاً فلا يكون جزء من الدليل الثاني وان احتيج اليه في دفع النقض
وايضاً يجب ان يدعى كون الكذب نقصاً في الدليل الاول على وجه القطع
والا لكان استدلالاً باحتمال وهو باطل بخلاف حدوث النقص في الدليل
الثاني فانه يكفي فيه التجويز البحث لكونه دفعاً للنقض ولا يحتاج
فيه الى دعوى الجزم وانما يحتاج الى دعوى عدم النقص في الصدق وهو
غير المقدمة الماخوذة في الدليل اعني كون الكذب نقصاً لاخفاء

عليك ما فيه من المنع اه لا يخفى ان المنع الجيد على هذا الدليل مشترك بينه
وبين الاصل وانما يتوجه على تقدير ابداء الفرق بينهما وهو حدوث النقص
وعدمه وقد ذكره الشارح وهو هذا المنع الذي اشار اليه لا توجيه له اصلاً
وتفصيل اجزاءه في هذا الوجه انتهى فان قلت لو اجرى هذا
الدليل في اللفظي يتوجه انه بقي على تقدير قدم كذب الكلام النفسي
انما يلزم امتناع الصدق للزوم حدوث الكلام النفسي الصادق و
تعدد كلامه النفسي لا نعال القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل
الدليل ولا دخل لاجرائه في الكلام اللفظي الشارح فلان يجوز واحدة
صفته اللفظي اه يوهم كلامه ان تقدير قدم كذب الكلام اللفظي يجعل الدليل
تماماً وليس كذلك فان صدق الكلام اللفظي لا يتوقف على زوال كذب الكلام
اللفظي الاول ولا يمكن ههنا ما ذكرنا سابقاً من بناء الكلام على وحدة
الكلام فان كلامه اللفظي لم يقل احد بوحدته الشارح اجماع العلماء
اه اعلم انهم اختلفوا في حصول النتيجة بعد الدليل فذهب بعضهم الى
ان حصوله بعده واجب عقلاً وذهبت الاشاعرة الى انه واجب عادة بمعنى
ان عادته تعالى جرت بافاضته عقيب حصول الدليل وقد كان يمكن ان لا
يحصل العلم بها بعده وان كان الدليل وصدق مقدماته ملزوما
الصدق النتيجة ثم انهم اختلفوا بعد اتفاقهم على ان العلم بالنتيجة
يحصل بعد العلم بحصول ملزومها العقلي اما عقلاً او عادة في انه
هل يحصل بعد العلم بملزومها العادي والحاصل بعده الظن والمراد
بالملزوم العادي ما يكون حصول اللازم بعده باعتياد ولا يتخلف

عنه اصلا وان كان امكان تخلفه معلوما وكذلك الكلام في الضروريات
العادية كعدم قلب الجبل الغائب ذهبا وعدم كون زيد المتكلم ملكا او
غير ذلك اذا تمهد هذا فنقول على تقدير القول بالحسن والقول والقبح
العقليين يكون المعجزة وظهورها ملزوما عقليا للصدق ضرورة
[illegible] لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب واما على تقدير عدم ذلك
القول فلا بل غاية ما في الباب ان يكون ملزوما عاديا فافادتها العلم
انما يكون من قبيل افادة العاديات لا العقليات وقد تقرر ان
افادتها العلم موقوف على العلم بالعادة ولولاه لم يحصل العلم
اصلا ولم يقل احد بان معا لا يكون ملزوما عقليا ولم تعلم العادة
فيه يقتضيا العلم فعلى هذا يشكل الامر في معجزة النبي الاول في كيفية
دلالتها فانها ليست ملزوما عقلا ولا معا علم العادة فيه فان
قلت دلالة المعجزة على الصدق بجريان العادة يتصور على وجهين
في بادي الراي احدهما ان يتكرر الصدق ويعلم تحققه مقارنا
لاظهار المعجزة فيكون المعجزة ملزوما عادة الصدق ومن المعلوم
ان الصدق في دعوى النبوة ليس مما يعلم بغير المعجزة من الحس و
العقل حتى يعلم مقارنته لها بهذا الصدق الطريق من دون حاجة
الى دلالة المعجزة فهذا الطريق لا يتاتى في دلالة المعجزة وثانيهما
ان يتكرر تخلف ظهور المعجزة من دعوى الكاذب التي يعلم كذبها
اما في دعوى النبوة او غيرها من الدعاوى ويعلم الكذب في دعوى
النبوة بانتفاء شرائطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود

الموانع كالمنفرات وغيرها فيكون الكذب ح ملزوما عادة لانتفاء
المعجزة فوجود المعجزة على هذا يدل على صدق المدعي ضرورة دلالة
انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فهو يتوقف دلالة المعجزة على تكرر
الدعاوى الكاذبة ولا يتاتى بدونه قلت تحقق الدعاوى الكاذبة قبيحة
وتوقف النبوة ودلايلها على امر قبيح بعيد الا ان هذا لا يتاتى الا على مذهب
المعتزلة دون الاشاعرة النافين للحسن والقبح وايضا يتوقف على ان
يتكرر الدعاوى الكاذبة بدون النبوة وخلو ذلك الزمان عن نبي
بعيد نعم ربما كان الزمان خاليا عن نبي اكتفاء بالنبي السابق لكن لا
ههنا لا يتصور سبق النبي على انه يلزم ان لا يكون الله تعالى اراد في
زمان تكرر الدعاوى الكاذبة على ارسال الرسل واظهار حججهم وفيه
ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى ان العلم بكذب دعوى النبوة بانتفاء الشرط
او وجود المانع مما لا يتصور ههنا فان هذا الاشتراط والمانع انما
يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير انتفائه لا سبيل الى
العلم به فان غاية الامر ان يكون ارسال فاقد الشرط او واجد
المانع قبيحا ولا وجه لكون المنفر مثل الجذام والبرص وشبههما
من الامراض المنفرة والاخلاق الذميمة مانعا من الارسال الا انه
قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون موصوفا بالصفات المذكورة و
النقل عنها مناقضته للغرض فان الغرض من الارسال اتباع الناس
للرسول والصفات المنفرة ايضا والاتباع وينافيه ظاهر الفساد
فان الكلام في مناقضته الغرض كالكلام في اصل الارسال لمن

انصف بالمنفور من انه غير قبيح فلا مانع من فعله ولا اتيان بفعل لا تيان الملط
ولا يحصل منه وعليه نفس الكلام في فاقد الشرايط ولا يجرى تفسير كون
دلالة المعجزة عادية بانه جرى الله تعالى عادته بخلق العلم عقيب
مشاهدتها على ما في المواقف فان جميع العلوم عندهم عادية بهذا
المعنى والكلام في العلم العادي بالمعنى الاخص وانه مما يتوقف على
العلم بالعادة في العلوم اتفاقا وليس وقوع العادة المذكورة في
العلم معنيا عن العلم بالعادة في المعلوم اذا العادة جارية بعدم
افادة ما ليس ملزوما عاديا ولا عقليا لشئ العلم به وبهذا الطريق علمنا
ان المشركين لم يجزموا بكذب النبي وان الملك لم يعلم بخيانة امينه
الغلاف ولو اهتم هذا الامين وتنحى واعتذر عن اظهاره لحزن
وللخوف بانه لعل السلطان علم من الفعل الكنائي انى ما خنت و
اسات اليه مع انه ليس ملزوما للخيانة ولا الاسائة اذ يجوز ان يخلق الله
فيه العلم بهما عقيب رؤيته وان لم يكن ملزوما اصلا لذمه اولوا
الالباب ولا بوه باقبح ما يمكن به اللوم واشنعه هذا فان قيل الواجب
ان يكون دليل العلم ملزوما عادة في الواقع بحيث لا يتخلف عنه المعلوم
والمدلول واما كون هذا الكون ملزوما للدوام فان يعلم ما قبل الاستدلال
وكون العلم به شرطا للانتقال من الدليل الى المدلول فممنوع قلنا العلم هنا
مكابرة ومخالفة من العقل فان العقل الحكيم بديهة بان من لم يعلم اللزوم
بين الامرين باحد الوجوه لا يعلم باحدهما من الاخر على ان الكلام السابق
يعود فيه ايضا فان سلم انه لا يعلم باحدهما من الاخر على ان الكلام يجرى

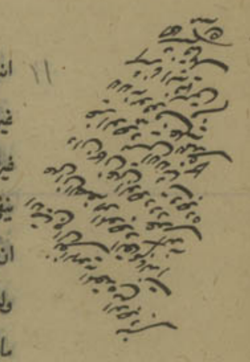
السحرية ولا يحرم له اذا شرب السحرية عند اصحابه المماثلين له في عدم
العهد بحربه ذلك واظهر الجزع من تأثيره وخاصيته مع بقاء العلم بترتب الاثر
المخصوص على شربه لتوجه منهم اشد اللوم والتوبيخ عليه وهيهنا شئ اخر وهو
انه لا دلالة للمعجزة على ان قايله صادق في ادعائه وهو انه ارسله من يدعى انه
ارسله وليس دعواه مختلفة مفتراة واما ان خبره صادق بمعنى انه مطابق
للواقع فلا ويلوح اليه التمثيل الذى يجئ في الشرح في حكاية الملك ورسوله
واحتجاجه بانه يقوم ويقعد على سريره ثلث مرات وفعل الملك ذلك موافقا
لدعواه فانه انما يفيد العلم عادة بكونه صادقا في دعوى رسالته واما ان
ما يقوله المرسل في نفسه او من جانب من ارسله فهو مطابق للواقع فلا فصدق
النبي في انه تعالى صادق اما الاخبار التى قاله من قبل الله تعالى فقد ورد ما لانه من قبل نفسه
فلم يثبت صدقه في غير الخبر الذى ذكرناه وايضا قد روى تصويب الصحابة
وتصديقهم للنبي عم في اقواله وافعاله مشروطا بكونه من قبل الله تعالى وانهم
يرددوا امره عم بانه اذا كان من قبل الله تعالى فصدقنا وامنا واذا كان من عنده
فهو مما ينبغى التامل فيه لان فيه كذا وكذا وان النبي كان يجتهد وقد كان يصيب
ويخطى ويرجع الى راى غيره كما انه رجع الى راى الحباب في المنزل ببدر ورجع
الى قول الانصار في رد التزام الاتاوة للاحزاب ورجع عن النهى عن تابير
النخل الى رايهم وكان يرجع الى قول عمر بن الخطاب كثيرا فمن علم ان صدق كلامه
من قبل نفسه غير معلوم بالمعجزة وكل ذلك قد رواه الجمهور واستدلوا به
على المطالب الكلامية والاصولية ثم ان قول الم اجماع العلماء ونحوه في
التمسك الى اجماع الانبياء مشترك لا طايل تحته اذ لا يمكن التمسك

في هذا المطلب باجماعهم فتامل فان قلت يرد على الشارح ان اثبات صدقه بالمعجزة يتوقف
على اثبات كلامه تع لان مدلول المعجزات هو كلامه تع فاثبات صدقه تع به يتوقف
على العلم بان له تعالى كلاما والتزام ان صدقه تعالى يعلم بهذه المعجزة
ما لم ينظم معجزة اخرى فيه ما فيه قلت لعل مراده انه لا يتوقف دلالة المعجزة
على ثبوت كلامه تع بدليل اخر فان كلامه تعالى لكونه معجزا يدل على انه فعله
تع وفيه ان كونه معجزا لا يدل على انه فعله تعالى بل انما يعلم كونه فعله تعالى
بما نقل عنهم من انه لا مؤثر في الوجود الا الله تع كما سبق الاشارة اليه
بل الصواب في الجواب مطابقا لقواعدهم ان اللازم هو العلم بانه فعله
لا انه كلامه فان كلام كل احد من فعله تعالى وليس كلامه وانما هو كلام
هذا الشخص فلا يتوقف اذن دلالة المعجزة على كونه تع صادقا
على ثبوت الكلام له تعالى من حيث انه كلامه   الشارح لان البقا
ليس من السلوب والاضافات اه يريد ان مبناء الاشتقاق يجب
ان يكون قائما بما اشتق له الا في السلوب والاضافات فان الانتزاع
كاف فيه عندهم ولا يسمى ذلك قياما والوجود ليس من الصفات و
ان كان زايدا على الصفات فبعد صدق المشتق من البقاء عليه تع يجب
ان نقول انه ليس من السلوب والاضافات حتى يكون قائما به تعالى وانه
يغاير الوجود حتى يكون صفة فاثبات مغايرته للوجود لاثبات المدعى
لا لانه المدعى وفيه ان انحصار الانتزاع في السلوب والاضافات والوجود
غير مسلم لجواز ان يكون هناك معنى اخر ينتزع من ذات الواجب تعالى
ولا يكون من الموجودات الخارجية فلا يثبت المطلوب   وان

اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي اه اقول نفي زيادته على الوجود
ليس مسئلة مختلفا فيها فحمله عليه لا وجه له وعلى تقدير كونه مراده لا يلزم
ان يحمل على نفي الزيادة بالذات بل يمكن ان يحمل على نفي الزيادة بمعنى كونه
صفة زايدة عليه بحسب الخارج وفيه ان كونه كذلك مما لا يحتمل اذ
الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يحتمل كون صفته موجودة حتى
يحتاج الى نفيه ويمكن ان يق ذهب بعضهم الى ان الوجود موجود فلعل
هذا النفي بالنظر الى ما ذهب اليه ذلك البعض ثم ان البقاء كما يمكن
تفسيره بالوجود المستمر كذلك يمكن تفسيره باستمرار الوجود ومن البين
انه صفة للوجود ومغاير له بالذات ولما امكن ان يكون مغايرا بالذات
كما امكن ان يكون مغايرا بالاعتبار فنفيه بناء على التفسير الاول يرجع
الى امر لفظي هو تفسير البقاء بذلك التفسير دون التفسير الاخر وهو كما
ترى فالصواب على هذا التقدير هو الحمل على ما ذكرنا   لعل المراد
ان البقاء صفة للوجود اه يمكن ان يكون مراده بذلك الاشاره
الى ان البقاء قد عرفت انه على ما قرره ليس زايدا على الموجود فهو عينه
وانما يغايره اعتبارا والصفة تغاير الوجود بالذات فهذه المغايرة
لا تكفي فيما نحن بصدده فلعله يفسره باستمرار الوجود حتى يكون
امرا مغايرا للوجود فيصح كونه صفة وانت خبير بان صفة الوجود لا
يحتمل ان يكون صفة زائدة على الذات بالمعنى المقصود كما ان الوجود
كذلك لان صفة الوجود لا تكون صفة للذات حقيقة ولا يمكن بان
يكون ايضا امرا عينيا ويحتمل ان يكون مراده ان مقصود المستدل

فههنا هو زيادة البقاء على الوجود ومغايرته اياه بالذات ولا يريد زائد
من ذلك وفائدة ترويج التزام حكم الدليل في جواب النقض انه لما كان
المدعى لذلك امكن التزام مثله في الحدوث وانما لا يمكن التزام الحكم
لو كان المراد ان البقاء صفة عينية وفيه ان ذلك وقع في الدليل
ومقدمة من مقدماته والمدعى اثبات انه صفة زائدة على الذات
والنقض للدليل انما هو بجميع مقدماته باعتبار اصل الدعوى
ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود فتوجه بان مراده انا لا نم
ان الحدوث ايضا صفة زائدة على الذات كما في البقاء بعينه لانه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم لا عن الوجود المسبوق حتى لا يكون مغايرا
له ولا عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون كذلك ايضا وفيه نظر
اما اولا فلما عرفت ان النقض باعتبار تمام الدليل والمقصود لزوم كون
صفة عينية زائدة على الذات كما ادعوا في البقاء واما ثانيا فلانا
سلمنا ان النقض باعتبار دليل مغايرة البقاء للوجود لكنا التزامات
الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود لا عن الوجود المسبوق لا يجدي
شيئا اذ له ان ينقض الدليل بالحدوث بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكرتم
وان نوقش في لفظ الحدوث بدلناه بالخروج من العدم الى الوجود فيتم
النقض ويحتمل ان يكون مراده ان الحدوث عبارة عن المسبوقية المذكورة
وهو صادق على الوجود حين البقاء ايضا فيتحقق الوجود بدونه وفيه ان
المراد النقض بالخروج من العدم الى الوجود فانه ليس صفة حقيقية مع
جريان الدليل المذكور بجميع مقدماته فيه سواء سمي ذلك حدوثا اولا فلا

وجه لكلامه رحمه الله ههنا اصلا   الشارح وحلوان البقاء اه اقول
انت خبير بان للمستدل ان يفسره باستمرار الوجود وان نوقش في صدق
المشتق عليه صح لانه لا يصدق عليه الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فله
ان يفسره باستمرار الذات من حيث الوجود وهو معنى غير الحصول فان
استمرار الذات يمكن ان يكون من حيث العدم ايضا فنفس الاستمرار معنى
مشترك يمتاز بقيد الحصول ويتعين وبهذا القدر يحصل مقصوده وهو
اثبات صفة زائدة غير السبعة ولا غرض له في انه يكون معنى حقيقيا
للبقاء او مجازيا نفس البقاء او لازما مساويا فالحق في المنع ما ذكرنا
ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في اه فيه ان الدليل على
زيادة البقاء وعدمها كما اعترف به جار في زيادة السرمدية وعدمها
ولا مزية في مثل هذا الاعتراض على مثل هذا الشرح وايضا لا احد ان يقول
من اين علم ان المص اراد بقوله ونفي الزائد نفي زيادة السرمدية فلعله
اراد به نفي زيادة البقاء بل الحق ان يقال انه قدس سره لما نفي مطلق الزائد
بلا تعيين فلعله اشار الى نفي الصفات الزائدة باسرها وفيه نظر فان
المص سيصرح عن قريب بان الصفات الزائدة منفية فحمل هذا الكلام
على ذلك المعنى يوجب التكرار في المتن فالانسب حمله على هذا المعنى الذي
حمله الشارح وانما افرده بالذكر ههنا لزيادة مناسبته بالمقام   الشارح
ولا معنى لذلك سوى الوجود اه فيه نظر لان استمرار الوجود غير الوجود
المستمر بحسب المفهوم ولما اشرنا اليه من ان الاستمرار مشترك بين الوجود
والعدم فباضافته الى الوجود لا يكون عين الوجود وان اريد بذلك



انه ليس له هوية زائدة على الوجود ولو كان من الصفات الزائدة لكان له هوية
غير الوجود لكان متصفا فان الهوية منفية عنه سواء كان عين الوجود او
غيره فتخصيص نفي الهوية عنه بالهوية المغايرة للوجود ضايع مع انه ينبغي ان
ينفي عنه الهوية المتحدة مع الوجود ايضا بان الوجود لا هوية له ومن البين
ان هذا التفصيل ركيك جدا فكان الصواب ان يقال استمرار الوجود امر انتزاعي
وليس بموجود حقيقي بل البديهة الشرح لما كان واجب الوجود لذاته لان
ما هو موجود لذاته اه يرد عليه ان استناد البقاء الى الذات على سبيل
الاستقلال لا ينافي زيادة البقاء اذ لم يفرض ان البقاء علة الوجود في كل جزء
من الزمان في هذا الوجه وانما يفرض ذلك في الوجه الذي سيذكره وكانما
هو نفس الوجود المستمر واستمرار الوجود غاية ما يلزم ان يكون استمرار وجوده
غير زائد ولا محذور فيه وليس استمرار الوجود شيئا يكون سببا لاتصاف الذات
بالوجود او البقاء بل هو نفس لاتصافه بهما كما قيل ان الوجود نفس الموجودية
لا ما به الموجودية ولو كان الامر كما زعم المستدل لزم ان يكون الوجود من
اسباب الموجودية فكان وجود كل ممكن داخلا في سلسلة اسبابه وعلله
ولم يتحقق العلة التامة البسيطة والجواب ان ما ذكرتم انما يتم لو كان البقاء من
الامور الاعتبارية واما على تقدير وجوده في الخارج فلا ضرورة ان تكون
الصفة العينية في نفسها متقدمة بالذات على اتصاف الموصوف بها فيكون
ذات الواجب تعالى في وجوده ثانيا اي في كونه موجودا واتصافه به او اتصافه
باستمرار الوجود مفتقرا الى البقاء والذي هو موجود غير ذاته تعالى وفيه ايضا
نظر لان صفة البقاء على تقدير وجوده مستندا الى ذاته تعالى والواسطة

مستندة الى الذات لا يقدح في الوجوب الذاتي كما هو المشهور وسبق
اليه الاشارة في بحث الاولوية الذاتية فلو استند وجود الذات الى
صفة البقاء التي هي واسطة مستندة الى الذات لم يقدح في الوجوب
الذاتي والحق ان استناد الموجودية ابتداء واستمرارا الى الذات بواسطة
او بلا واسطة ومجامعا معه فيكون الذات محال لان ما يستند
اليه الوجود باقسامه يجب ان يكون موجودا سابقا بالذات على الوجود
المستند ومجامعا معه فيكون الذات موجودا بوجودين هف و
هذا غير ما ذكره الش ويمكن حمله عليه بان يقال مراده ان البقاء لا يمكن
استناده الى الذات للزوم المحذور المذكور فيكون مستندا الى
غيره واستناد موجوديته تعالى الى غيره المستند الى غيره ايضا محال
معروف لاهل الظهور وفكر الثاني لكن لما كان مذهب القائلين بزيادة
البقاء استناد الصفات الزائدة مطلقا الى الذات كان هذا ليس الا هو
اوله ثم اعلم ان المراد في هذا المقام هو عدم زيادة البقاء على الذات
بان يكون من الصفات الزائدة على الذات ومن الموجودات العينية
فلا وجه لما قاله المحشي من ان بعض الدلائل لا يدل الا على الذات وعدم
الزيادة على الوجود لا على الذات ومما ينبغي ان ينبه عليه ان هذا
الدليل لا يتوقف على تفسير البقاء بالوجود في الزمان الثاني اي
باستمرار الوجود ولا على ادعاء ان احدهما عين الاخر فان الوجوب الذاتي
يستلزم ان يكون الواجب باقيا بذاته ومستمر الوجود ازلا وابدا و
مستغنيا في ذلك عن غيره سواء كان البقاء عين الوجود او غيره

١٢

وان الوجود لما لم يكن محتاجا الى غيره تعالى لم يكن ما نحن فيه بيانا لقدم
منا البقاء ولا استمراره والدوام او ما شئت فسمه محتاجا الى غيره لحكم
العقل ضرورة بان هذه المعانى الانتزاعية لا يحتاج الى ما سوى
الوجود وعلله فلو علل اتصاف الذات بالبقاء بوجوده العينى
كما قررنا لزم ان يكون الوجود ايضا معللا به وان لم يكن معللا
به بل لا استظهارا لزم كون الوجود معللا بشىء وانه لم يكن عين البقاء
اخذ فى الدليل من ان كون الوجود ذاتيا يستلزم كون البقاء ذاتيا
فيحكم بعكس النقيض لو لم يكن البقاء ذاتيا لم يكن الوجود ذاتيا مما
يتوهم فى هذا المقام من ان الدليل موقوف على تفسير البقاء بالوجود
فى الزمان الثانى ودعوى اتحادهما بقرينة تفسيره ثانيا بصفة
يعلل بها الوجود فى الزمان الثانى فى كلامهم اولا كان مبنيا على
تفسيره بنفس الوجود وثانيا على تفسيره بعلة الوجود توهم فاسد وتفسيره
ثانيا انما هو فى مقابلة عدم اعتبار علة الوجود فى تفسيره ولا ينفى
ان يكون المقابلة بينهما باعتبار العينية وعدمها بل باعتبار العلية
وعدمها الشرح واذا افسر البقاء بصفة يعلل اه اقول تفسير البقاء
بهذا المعنى يستدعى المصنف بدون ضميمة زيادة البقاء بصفة
لان تعليل الوجود بها مما اعتبر فى مفهومها سواء قيل بزيادتها او لا
واحتمال ان يكون على تقدير كونه انتزاعيا ذاتيا يستدعى ذاتيا اخر
مشتركا كما علم من كلام صاحب الصحايف فالاستدلال بلزوم المصنف
ح على عدم الزيادة لا وجه له لعدم مدخلية الزيادة فى لزوم المصنف

لانه كما يعتبر فى مفهوم التعليل على هذا التقدير كذلك يعتبر فيه كونه
صفة والمراد بها الصفة الزائدة فكما يلزم المصنف من التعليل كذلك
يلزم من كونها صفة لانا نقول المصنف اللازمة من التعليل لا مدخل
فيه للزيادة واللازمة من كونها صفة بالمعنى الذى ذكرتم ليس بظاهر كما
ادعيتم بل هو عين الاول وانما يكون الظهور لاعتبار التعليل صريحا فى هذا التفسير
واستغنائه حينئذ عن التوجيهات التى اشرنا اليها الشرح وعدم بان
افتقاره فى الوجود اه اقول فيه نظر لما اشرنا اليه من ان الاستناد الى الشىء
الى الذات لا ينافى الوجوب فالصواب فى دفع الايراد ما يستفاد مما ذكرناه
سابقا من ان تعليل الوجود بالذات بواسطة وغيرها غير معقول وما
اورده عليه الشرح منظور فيه اما اولا فلان هذا الكلام لا يحتاج الى ان
يكون البقاء عين الوجود لما عرفت ان تعليل كونه تعالى باقيا ومستمرا بشىء
يستدعى ان كونه موجودا ومتصفا بالوجود ايضا معلل به ضرورة ان الاتصاف
بالوجود فى الزمان الثانى اذا تم وحصل لم يحتج الى امر سوى الوجود وعلله
فى الاتصاف بالبقاء فلولا ان البقاء من علل الوجود لم يكن من علل
الاتصاف بالبقاء وقد عرفت امكان التوجيه بوجه اخر هذا على تقدير ان
الاظهر ان يكون نظر الشرح الى اصل هذا الوجه الذى لم يوجد فيه تفسير البقاء
بالمعنى المذكور واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه لكلامه اصلا
واما ثانيا فلان الوجه الاول كما عرفت موقوف على ان يدعى كون الوجود
غير زائد على الذات اذا المدعى ليس كونه عين الوجود بل عدم زيادته على
الذات فلا يتم المقصود بكونه عين الوجود بل احتاج الى ان يدعى ان الوجود

عين الذات وليس زايدا عليه حتى يتم المقصود وهيهنا لا يحتاج الى ذلك بل
يتم المقصود على تقدير كون الوجود زايدا عليه والحاصل ان الوجه الاول
موقوف على ان يثبت عدم زيادة الوجود بدليل من خارج وهذا لا يحتاج
اليه بل يكفي مؤنة اثباته ايضا   الثول اتفق محققو اصحابنا كما ذكره صاحب
المواقف الخ اقول كانه لم يراجع المواقف فان ما ذكره هو ان نفيهم البقا
الى الذات بدون افتقار الذات اليه والمراد بالمعية المذكورة
فيه هو المعية الزمانية وانما قلده في ذلك شرح المقاصد واعتمد
عليه في النقل والاعتراض وفيه قصور من وجهين اخرين احدهما
ان ههنا احتمالا اخر هو ما ذكرنا انه مراد صاحب المواقف ولا وجه لا
هما الشرح انه اظهر بالتبادر اليه الوهم ههنا وثانيهما ان ما ذكره ونسبه
الى صاحب المواقف باطل لما نبهنا عليه من ان احتياج الذات في الاتصاف
بالصفة العينية اليها ضروري وهو مستلزم لاحتياج الذات اليها
في وجوده بتقريب ما سبق ذكره فكان عليه ان ينظمه في سلك ما يرد على
ما نقله عن صاحب المواقف بزعمه وبهذا يعلم الجواب عما ذكره صاحب
المواقف ايضا لان وروده على هذا الاحتمال لا يصير منشأ للشك في تركه
لانه كان ينبغي ان يترك ما ذكره ايضا لاشتراكه بينهما   الشرح قلنا
نجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه اقول اللازم من ذلك
هو القدح في دليل زيادة البقاء لا اثبات عدم زيادته فالصواب ايراده
نقضا على الدليل السابق على الزيادة لا ايراده في عداد ادلة عدم الزيادة
وكان الحق في الجواب ان يبنى على ما اشرنا اليه ان الاتصاف بالصفة العينية

لا يتصور الا بوجوده في الموصوف عينا وكون الموصوف متصفا بصفة
هي عين الموصوف غير زايد عليه دليل على كونه اعتباريا غير زايد على الموصوف
راسا وهو المدعى ههنا ينتظم في سلك ساير الادلة والعجب انه حقق هذا
المعنى وادعى البداهة فيه واورده بنقل كلام القوم في الامور العامة و
اهمله ههنا قال في المواقف ما حاصله ان المثبتين للبقاء يفسرونه
تارة باستمرار الوجود ويزعمون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على
الذات واخرى بانه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول
الوجهين للنافين وثانيهما الى الدليل الرابع المذكور في الشرح ينفي
المعنى الاول من معنيي البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن
الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود
في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني وثانيه
الى الدليل الثالث المذكور في الشرح ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا
يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات في وجوده
الى البقاء الذي هو الاستمرار انتهى كلامه موافقا لما شرحه المحقق الشريف
اقول فيه بحث اما اولا فلان البقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس
اخص من المعنى الاول ولم يريدوا بذلك انه ربما كان الشيء مستمر الوجود
ولم يكن باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا احدثوا اصطلاحا جديدا
جديدا في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة يعتد بها وانما قامة الدليل
على ان الواجب يتحقق في شانه معنى غير استمرار الوجود ولو انه يعلل
به الوجود امر صعب دونه خرط القتاد وظاهر الدلايل المذكورة في

الكتب الكلامية لا ينطبق عليه فكان الواجب ان ينقلوا منهم دليلا عليه يناسبه
بل الظاهر ان البقاء بالمعنى المعروف بينهم الشامل لكل مستمر الوجود يلزمهم
عندهم ان يعلل به ضرورة هذا اللازم واما ثانيا فلان البقاء الذي هو
صفة للذات اذا كان معنى يعلل به الذات الواجب الوجود كان المعنى القائم
بالذات الذي هو صفة قائمة بالغير ويجري مجرى العرض ومن جملة الممكنات
بالاحتياج الى مثله والتعليل به اولى واحرى وهلم جرا من غير ان يلزم التسلسل
في البقاء ويلتجي الى تعليل الذات بدون الصفة لها كالمستضيء بالضوء
من النار ويمكن التكلف في دفعه بان استغناء الصفة مطلقا او احتياج
الذات الواجب الوجود باطل بالبديهة واما احتياج الذات الى شيء بوجه
لا يحتاج الصفة اليها على ذلك الوجه كالذات المركبة تحتاج الى المادة
والصورة والحكم بهما جزئين له ولا يحتاج صفتها اليه فليس مستنكر
البقاء من هذا القبيل فان الذات تحتاج اليه بان يتصف به والبقاء
لا يلزم ان يحتاج اليه على هذا النحو من الاحتياج نعم احتياج الذات الوا
الحقيقي باطل بديهة وليس الكلام ههنا فيه ولا يمكن اخذه في الدليل الاول
بل هو حاصل الدليل الثاني فان قلت احتياج الصفات الى ما يحتاج اليه
الذات ضرورية في الجملة وان لم يكن على النحو الذي يحتاج اليه فلما كان
الذات في الاتصاف بالوجود محتاجا الى وجود البقاء في الخارج لزم احتيا
البقاء في نفسه اليه وهو الدور قلت هذا دليل اخر بعيد من هذا الدليل
الذي مداره على لزوم الشيء بما حاصل واما ثالثا فلورود المناقشة على ظاهر قوله
لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا لان حدوث الاستمرار يكفي

لا استمرار الوجود ولا يحتاج الى بقاء الاستمرار وفيه تامل لان استمرار الوجود
انما يحدث في ان بعد ان الحدوث وفي هذا الان كما يكون الوجود مستمرا
يكون الاستمرار ايضا مستمرا ضرورة تحقق زمان بين ان الحدوث وهذا
الان وتحقق استمرار الوجود في الانات المفروضة في ذلك الزمان فيكون
استمرار الوجود مستمرا في ذلك الان وهذا الكلام يجري في كل ان يفرض
بعد ان الوجود ولا يختص بان دون ان فيكون استمرار استمرار الوجود فيتحقق
افراد غير متناهية للبقاء مترتبة هذا على مذهب نفاة الجزء وعليه يستقيم
ظاهر الكلام واما على اثبات الجزء وتتالي الانات فيمكن حدوث استمرار
الوجود منفكا عن استمرار استمراره في الان الثاني لان الحدوث فلا يستقيم
ظاهر الكلام لكن يمكن ان يكون مراده ان الاستمرار لو لم يكن مستمرا في الان
الثالث لم يكن الوجود مستمرا فيجب حدوث بقاء ثان في الان وثالث
في الان الرابع وهكذا ويرد عليه ان التسلسل على الوجه المذكور ليس بممتنع
بل هو واقع في الحوادث في جانب الابد اتفاقا من المتكلمين والحكماء و
يمكن ان يكون المراد بالمترتب افراد البقاء لا الى حد يقف عليه وهنا
وان لم يكن تسلسلا محالا يجري فيه التطبيق وشبهه الا انه باطل بالفوق
الوجدانية نعم يبقى الكلام في ان هذا كله خلاف ظاهر العبارة ولا هو
فيه هين واما رابعا فلان الوجه الثاني انما ينفي المعنى الثاني اذا ارادوا
بذلك ان البقاء معنى يعلل به الوجود فيختص به وهو غير مسلم فلعلهم
ارادوا بذلك ان البقاء معنى يعلل الوجود به وهو ويمكن ان يتحقق التعليل
به في بقاء الممكنات دون بقاء الواجب واما خامسا فلان الاستمرار

لو كان زائدا يلزم احتياج الذات اليه في الوجود على ما فصلناه سابقا من ان جهة
الصفة العينية مما يتوقف عليه الاتصاف بتلك الصفة وما يتوقف عليه الاتصاف
بالبقاء يتوقف عليه الاتصاف بالوجود بحكم البديهة بان الشيء اذا لم يحتج
في وجوده ثانيا الى شيء لم يحتج اليه في بقائه ايضا   المص قدس الله سره
والشريك يمكن ان يبقى اراد المص رحمه الله ان الوجوب ينفي الشريك لانه
لو كان للشريك في هذا المعنى لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الآحاد سواء
كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او امرا زائدا عليه وكان هذا الوجود
محتاجا الى وجود الاجزاء والمحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر
في الشيء يجب ان يكون مؤثرا في واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في
ذلك الشيء وقد ادعوا الضرورة فيه ولا يمكن التاثير فيما لا يمكن التاثير
فيه او امكان ما فرض وجوبه لغيره ذلك من المفاسد فتامل فيه فان دخول
مثل هذا المجموع في الممكن المتساوي الطرفين محل نظر وقد يستدل عليه
بوجوه اخر احدها ان وجوب الوجود يستلزم القدرة والقوة على جميع الممكنات
قوة تامة كاملة بحيث يقدر على ايجاده ودفع ما يضاده مطلقا وعدم القدرة
على هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة بدليل اجماع العلماء عليها
ومن المحال عادة اجماعهم على نظري ولئن لم يكن ضروريا فنظري ظاهر متسق
الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظري لا يكون كذلك اظهر فنقول
لو كان في الوجود واجبا لكانا قويين بهذه القوة فيستلزم عدم قوتهما لان قوة كل منهما
على هذا الوجه يستلزم قدرته على دفع الآخر عن ارادة ضد ما يريده نفسه من الممكنات
والمدفوع غير قوي بهذا المعنى الذي ثبت انه لازم لسلب النقص فان قلت هنا

انما يتم لو كان ارادة كل منهما للممكن بشرط ارادة الآخر لضده ممكنا وبالعكس
وليس كذلك بل ارادة كل منهما له بشرط ارادة الآخر لضده ممتنع ونظير ذلك
ان ارادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده محال ولا يلزم منه نقص قلت
امتناع الارادة بشرط ارادة الآخر هو الامتناع بالغير من دون امتناع
المراد والامتناع بالغير يحقق النقص والعجز تعالى عن ذلك واما امتناع
ارادة الشيء بشرط وجود ضده فمن باب امتناع ارادة المحال الذاتي واذا كان امتناع
الارادة امتناعا بالغير ومثله غير ملزوم للنقص بخلاف ما نحن فيه فان المراد
ممتنع بالغير فان قلت وجود الشيء كما يمتنع بشرط ضده ونقيضه كذلك يمتنع
بشرط ملزوم ضده ونقيضه والاول امتناع بالذات والثاني امتناع بالغير
وكما ان ارادة الاول منه تعالى محال ولا نقص فيه كذلك ارادة الثاني ضرورة
ان امتناع ارادة احد المتضايفين بشرط انتفاء الآخر لا يعد نقصا وظاهر ان
ارادة ايجاد الممكن بشرط ارادة الآخر له من قبيل الثاني فينبغي ان لا يكون له
نقص قلت وجود الممكن اذا قيد واشترط بملزوم نقيضه كان ممتنعا ولو
بالغير ولم يتعلق به ارادة ضرورة واما اذا لم يقيد الوجود به بل اطلق فغير
ممتنع فيمكن تعلق الارادة به ولو في زمان وجود ملزوم النقيض بان يرفع
الملزوم وان لم يندفع من قبل نفسه ولم يمنعه دافع آخر لم يتعلق به الارادة
ضرورة فهو مدفوع والا فالآخر مدفوع فصار حاصل الفرق ان الصانع تعالى
قادر على ايجاد احد الضدين في زمان الضد الآخر بعد حاجة الى واسطة
غير مستندة اليه وهو اي الحاجة الى الواسطة المستندة الى الفاعل لا ينافي
الاستقلال والقدرة كما لا ينافي الاحتياج الى الواسطة المستندة الى الذات

الوجوب الذاتي على ما مر بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى واسطة غير مستندة
الى الذات لانه لو لعل انتفاء ارادة الاخر واجب بنفسه ولا نسلم منافاة توسط الواجب
بالذات ومن الفاعل وفضله لاستقلاله واستلزامه النقص لانا نقول الاول
بين البطلان فان تحقق ارادة الاخر وانتفاءها ممكن في نفسه لكنه ينتفي فيما
نحن فيه من قبل ذي الارادة لو انتفى فيكون واسطة ممكنة غير صادرة عن الفاعل
ولا مستندة اليه واما الثاني فمبني على المباهتة في استلزامه النقص وهو
غير بعيد ولهذا التفصيل يندفع كثير من الشكوك والشبه ولهذا البرهان
تقويات اقويها ما ذكرناه ومنها ان كل من جاء من الانبياء واصحاب الكتب
المنزلة انما ادعى الاستناد الى واحد استند اليه الاخر ولو كان في الوجود واجبان
لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده وحكمه واحتمال ان يكون في الوجود واجب لا
يرسل الى هذا العالم او لا يؤثر ولا يدبر اصلا فيه مع تدبيره ووجود غيره في
عالم اخر او صرفه مما لا يذهب اليه وهم واهم فان الوجوب يقتضي العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر
الاثار بحيث يبلغ الينا وجوده واما ما زعمه الثنوية من الاله الثاني فليس
هذه المثابة ومما يرسل ويحكم فهم وان قالوا بوجود الواجب الاخر [illegible]
فهو بحكم العقل وهذان الدليلان يستفادان من كلام ائمتنا عليهم الصلوة
والسلام ومنها الادلة السمعية من الكتاب والسنة وهي اكثر من ان تحصى
ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد
عليها عندي واما ما ذكره الشارح فلا تعويل عليها عندي وجوب الوجود
الذي هو تأكد الوجود او ادعى الباهشمية في وصف حقيقة الوجود

الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي ويعبر عن الاول بالوجود الحقيقي
وعن الثاني بالوجود الانتزاعي ويدعى ان الاول هو الذي يكون الماهية
به موجودة واما الثاني فامر انتزاعي من جملة المقارنات للوجود لا ما به الموجودية
وانت خبير بان تحقق امرين يكون الموجودية باحدهما ويكون الاخر من المقارنات
بعيد من مقتضى العقول بل الظاهر ان المتحقق هو المعنى الذي يكون التصديق
بالموجودية عبارة عن اثباته وبالمعدومية عبارة عن نفيه ولا شبهة في
وحدة هذا المعنى وعدم تعدده واما ان مصداقه وما ينتزع هو منه
بمعنى ان يكون ذلك المصداق فردا له هل هو متعدد او واحد وان ما
ينتزع هو منه هذا المعنى على سبيل الضرورة والوجوب ولو لم يكن
فردا له هل هو واحد او اكثر ففيه النزاع ودعوى الوحدة في ذلك يغني
عن المقدمات الاخر في اثبات التوحيد اما الثاني فقط واما الاول فلما تقرر
عندهم ان الممكن لا يمكن ان يكون فردا للوجود ولذا ما هو واجب يجب ان
يكون فردا للوجود واحتمال ان يكون هنا حقيقة واحدة يكون لها افراد
هي تمام ماهيته وينتزع ذلك المفهوم البديهي من هذه الحقيقة ظاهر
البطلان لان تحقق الماهية الكلية للواجب قد تقرر بطلانه لانا نسلم هذه
الماهية الكلية يحتاج في تشخصه بل وجوده ايضا الى امر خارج وايضا
تجويز ان يكون هذا الامر الذي ينتزع عنه هذا المفهوم البديهي ذاتيا لامور
متعددة وعدم تجويز ان يكون عرضيا لامور متعددة تحكم بحت ولو جوزنا
كونه عرضيا لم يتم شيء من الدلائل التي ذكرها رحمه الله كما سيظهر وقد يقرر
هذا الدليل بوجه اخر لا يحتاج الى هذه الدعوى ويجوز ان الدليل الدال

على اشتراك الوجود معنى انما يدل على اشتراك معنى يكون الموجودية بذلك المعنى
ثم ان الدليل الدال على كون الوجود عينا للواجب تعالى انما يدل على كون هذا المعنى
الذي يكون الموجودية به عينا له تع فنقول ح لو كان في الوجود واجبان
لكان هذا المعنى الواحد عينا لهما وكون المعنى الواحد عينا لشيئين مختلفين
انما يمكن على نحو العينية التي بين النوع وفرده اذ لو كان جنسا مثلا لزم ان يكون
الفصل ممكنا لعدم كون الوجود عينه وكون فصل الواجب ممكنا واضح البطلان
ولو كان عينه ايضا لزم مع قطع النظر عن كون الجنس عين الفصل او داخلا فيه
ان يكون هو ايضا واجبا فيكون الواجب اثنين مما فرضناه او لا هف فاذا كان
الوحدة بين هذا المعنى والواجب من قبيل وحدة النوع وفرده يلزم ان
يكون تعددها في وحدته وتعدده الى امر خارج لان اقتضاء الوحدة يستلزم
خلاف الفرض واقتضاء التعدد عدم الانحصار في فرد وعدم كون الوحدة
في ضمن الكثرة المحض ذلك كما ذكره رحمه الله ولو تم هذا الكلام لزم ان لا يكون
الموجود بمعنى مشتركا بين الواجب والممكنات لاستحالة كون ما هو عين الواجب
وحقيقته مشتركا بين الامور المتكثرة والحاصل ان معنى الوجود المشترك
يجب ان يكون ح امرا شخصيا فلا يكون مشتركا والشبهة انما نشأت من الدليل
الدال على العينية وتجويزه وذلك لان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود
ليس مستندا الى ذات الواجب على سبيل العلية والتأثير ولا يدل على انه من
ذلك وما ادعوه من ان العارض يجب ان يكون معلولا ولا يجب ان يكون
بينه وبين المعروض نسبة ضرورية مستغنية عن التأثير دعوى باطل وعلى
تقدير تمامه يلزم ان لا يكون مفهوم الوجود معنى انتزاعيا مشتركا بين الموجودات

كما لا يخفى على الفطن ثم هذا التقرير لا يتم على ما زعموه ايضا من ان الوجود معنى
مشترك بين الموجودات ومفهوم انتزاعي يصدق على الواجب تعالى مواطاة
وعلى ما سواه والممكنات ايضا على ما ظهر مما ذكرناه في تقرير دليلهم وايضا
لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء او يعني ان الممكن لا يمكن
ان يقتضي شيئا كما سبق في فواتح الحاشية نقلا عن بهمنيار وعلى تقدير اقتضائه
شيئا يعود بالاخرة الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود ولوجوب
انتهاء الاقتضاء والتأثير بالاخرة اليه فيكون حقيقة الوجود مقتضيا
للوحدة او التعدد وقد علم حالها ودعا بيانا فيس بان ما سبق هو ان الممكن لا يوجب
شيئا مفارقا لذاته الموجب والوحدة والتعدد ليس امرا موجودا حتى يمتنع
ان يوجبه الممكن ولا استبعاد في كون الممكن علة لامر اعتباري ثم لا يخفى
ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بداهة وحدته لو كان امرا عرضيا لحصته فردان
مثلا امكن ان تختار ان هذا الوجود لا يقتضي شيئا من الوحدة والتعدد
وانما يقتضيه الذاتان المختلفتان اللتان هما فرداه فلا يلزم اذ تحقق
لان هذين الفردين واجباه ودعوى ان هذا المعنى يجب ان يكون ذاتيا
للوجود ولا امر سوى تعدده مكابرة بل اما ان لا يجوز العقل تعدده اصلا
فح لا حاجة الى الترديد المذكور في كلامه رحمه الله او يجوزه ولو بعنوان
عروضه لمعروضين فلا يتم الدليل وعلى التقديرين لا يخفى بعد
ذلك اه التقرير انهما كون الوجود علة لكونه عين الفرد المعين وكون
علة لتحققه فيه والاول على تقدير كون الوجود نوعا بالنسبة الى فرده والثاني
على تقدير كونه جنسا وما بحث وحدته ولا يخفى قصور عبارته رحمه عن المرام

ونظير المنافشة الاولى يمكن اجراؤه ههنا لان الاتحاد والتخصيص بفرد معين
ليس من الموجودات لكنها ههنا ابعد من الاولى واما ما ذكره هو بعد ذلك من
تساوى مراتب الاعداد فمجرد دعوى لا طائل تحته بل لا وجه له اصلا وكون الوجوب
في الواجب الوجود ومن لوازم نفي الكثرة معناه ان عدم الكثرة فيه تعالى
وانتفاء اسبابها يكفي في وحدته تعالى ولا يحتاج الى شيء يوحده بخلاف
نفي الكثرة في غيره فانه لما كان محتاجا الى شيء يوحده ويزيل كثرته لا طبيعته
في معروض الكثرة في مقام التعدد كان نفي كثرته من لوازم وحدته وفيه
تامل فان الطبيعة الواحدة مطلقا لا يقتضي منافاة الكثرة وانما يحتاج الى ما
يكثره فعلى هذا كل شيء يكون وحدته من لوازم نفي كثرته بهذا المعنى ويمكن
ان يقال لما لم يكن الوجود الصرف يمكن تكثره بذاته وامتنع لحوق المكثر
له كان وحدته عبارة عن انتفاء الكثرة فيه بالذات الذى كان في ذاته
واما غيره فلما كان معروضا للتكثر والتعدد فانتفاء المكثرات فيه مستندة
الى امر خارج يمنع من عروض الكثرة ولا يكفي فيه ذاته الغير المنكرة بذاته وهذا
هو المعنى بالعبارة المذكورة والفرق بين هذا الوجه وما سبق عليه ظاهر
اذ لا يحتاج فيه الى اخذ كون مراتب الاعداد متساوية واما الوجه الاول فهو
فلعله تكرار لما تضمنه الوجه الاول   الشارح هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلان التعين على هذا التقدير
بمنزلة الماهية والوجود وجودها فنقول لما كانت العلة ههنا امرا موجودا
كفى في وجوب تقدمها بالوجود والوجوب لانه علة اصطلاحا وكل ما هو علة
اصطلاحا عندهم يجب ان يكون كذلك والجواب ان العلية والمعلولية متضايفان

والمعلول اصطلاحا عندهم هو ما يتوقف وجوده الخارجي على شيء فيجب بحكم التضايف
ان يكون العلة هو ما يتوقف عليه وجود شيء في الخارج على ان التعريف المشهور
للعلة هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وارادوا به الوجود الخارجي واما ثانيا
فلان المعلول اذا توقف على العلة فانما يتوقف عليها لا بذاتها بل باعتبار وجوبها
ووجودها لان العلة انما تفيد وجوب وجود المعلول عندهم لا نفس الوجود فقط
واذا كان نفس الوجود والوجوب لا يسمى معلولا فلما كان وجوب الوجود ههنا
مستندا الى التعين كان التعين علة للواجب بهذا الوجوب وذلك الواجب
معلولا والمقدمة القائلة بتقدم العلة على المعلول لا يراد بها ان المعلول لا
يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها ان المعلول هو الواجب بذلك
الوجوب وهو كذلك على ما عرفت من ان العلة انما يستند اليها وجوب وجود
المعلول ولو نوقش في هذا القدر يبطل اثبات الوجود بالوجود الواجب
ولا شبهة في ان العلة ما يستند اليها الوجود الواجب عندهم واما ثالثا فلان
غاية ما في الباب ان لا يسمى المعلول الذهني معلولا ولا ضرورة تحققه في الذهن
وجوبا ولكن لا ريب عندهم في تقدم العلل الذهنية على معلولاتها بالوجود
والوجوب نعم نصب ما اشتبه الامر على الشارح كان له ان يقول اللازم تقدم وجوب
وجود التعين على وجود وجوب الوجود ولا محذور فيه فليتامل وبهذا ظهر
الجواب عن قوله ولو سلم فان التعين ههنا بمنزلة الذات والوجوب هو وجوبه
اذ لا مجال لان يكون ههنا امران احدهما الذات والاخر التعين ويكون
لكل منهما وجوب وجود على حدة   ولعل المراد يشتبه بالتلازم
عند الشارح اه فيه نظر اما اولا فلانه لا طائل تحت هذا الكلام لان مراد الشارح

من منع لزوم كون الوجوب بدون التعين كونه بدون مطلق التعين وقد كان
مراد المستدل هو ذلك وتقريره الاخر الذي ذكره غير مراد للمستدل ولا
يتمشى كلامه على انه فهم التلازم واما ثانيا فلان الشارح لو فرضنا انه فهم التلازم
فالحق معه لان اجراء الدليل المذكور يتوقف على اثباته لان الاستناد الى العلة
الثالثة او استناد احدهما الى الاخر انما يجب في صورة التلازم ولا يجب في
صورة اللزوم كما مر جوابه واما ثالثا فلان التقرير الذي اختاره يكون ح
عين الدليل الاول وهذا الشارح منع كونه مغايرا للدليل الثاني
المص والمثل يمكن ان يق المثل هو ما يساوي الشيء في تمام المهية يحتاج في
وهو محال في حقه تع اما اولا فلان الماهية الكلية في حقه تعالى لان شان المهية
المهية يحتاج في تشخصه بل وجوده ايضا الى امر خارج كما يحكم به العقل الصريح
وايضا تعينه بتعين ع فيحتاج الى امر زايد ينضم اليه ويحصله كما هو
المشهور من ان التشخص في الماهيات الكلية كذلك وهو المذهب المنصور
فيلزم التركيب وسيجيء بطلانه واما ثانيا فلان وجوب الوجود امر مستند
الى المهية ولا ينفك عنها فيكون المثل واجبا وقد تقرر بطلانه واما دليل
الشارح فتقريره ان عروض الوجود لا يترتب على اشتراك المهية لاشتراك الوجود
ايضا لان يق المثلان من اقسام الاثنين وهما مختلفان بالوجود فوجود
هما متغايران متمايزان فيكونان غير الماهية فيلزم عروض الوجود لها م
لانه الذي يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكن يمكن ان
يكون تغاير وجودي المثلين بمجرد الاضافة الى المثلين الموجودين ويكون
كل منهما فردا الموجود فالعارض هو حصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك

كون الوجود الخاص عينا لهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلت هذان الفردان
من الوجود المطلق ان لم يكونا متمايزين احدهما عن الاخر لم يكونا مثلين وان امتازا
كان الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة فقط على ما قررت وهو مع ذلك يبطل لان
الامتياز بالوجود فيما نحن فيه فرع الامتياز بالمهية وهو خلاف المفروض
قلت نختار الثاني ونقول العلة الامتياز بالتعين المنضم الى كل منهما
ولولاه لم يتصور الامتياز بالوجود ايضا وقد فرض المستدل بامتيازهما با
لوجود فان المهية المشتركة لا يتميز ولا يصير اثنين بمجرد الوجود من دون تحقق
وتعين ففرض الاثنين يستلزم فرض امتيازهما بالتعين من دون الوجود واما
قيل من ان التعين عين الوجود فبط لان الوجود مشترك انما يمتاز بتمايز الموجودات
ولا تمايز له بنفسها وكون افراد الوجود متمايزة بنفسها وعين الاشخاص الموجودة
بها بعيد عن العقل يحكم الفطرة السليمة بخلافها وليس هنا محل تحقيقها فان
قلت اهله على سبيل التنزل فرض الامتياز بالوجود وان لم يكن صحيحا في
الواقع واما احتمال الامتياز بالتعين فقد اشار الى بطلانه بقوله لاستلزامه
تركب الواجب لانه كما يدل على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كذلك
يدل على عدم دخول ما يسمى بالتعين قلت هذا بط بما قررناه فكان الحوالة
عليه اولى من الحوالة على عينية الوجود حيث لم يقم الدليل عليها بزعم الشارح
كما سبق منه على انه يمكن ان يق لا فرق بين ان يكون الوجود صادقا اشتقاقا
على المثلين ويميزهما باعتبار فردين للوجود لا ينافي تمايزهما له او صدقه
عليهما مواطاة ويميزهما باعتبار فردين له وكون المثلين فردين للوجود لا ينافي
تحقق فردين اخرين له صدقا على المثلين كالانسان والفرس المعينين

٢١

الصادقين على حصتي الماشي المتماثلين ولا تحقق بنوعين لصادقين على هذين المثلين
كالابيض والاسود اللذين هما نوعان من الملون يصدقان على المثلين كزيد
وعمرو فلا يتم المط بعد التنزل على تقدير العينية ايضا   الش
ان الواجب لا يكون مركبا اه اقول الحق في نفي التركيب ان يتمسك بدليل التوحيد
وذلك بان يق اذا كان الواجب مركبا اي تركيب كان فاما ان يكون كل من الجزئين
واجب الوجود او لا يكون والثاني باطل لان الممكن لا يمكن ان يكون جزء الواجب
ومقوما له وهو ظاهر وعلى الاول يكون في الوجود واجبان وقد تقرر بطلانه
سواء كان ذانك الواجبان منفردين احدهما عن الاخر او كانا متحدين موجودين
بوجود واحد لان المستقل بالوجود مطلقا يستلزم السمع والبصر والقدرة
والبراءة من سمات النقص الى غير ذلك فيتم دليل التوحيد اي دليل كان
على ان هنا الاحتمال اعني احتمال كون الواجبين متحدين بحسب الوجود
مما ينقبض عنه العقل بما يعد فرضه متصفا بصفة الكمال مع انه لا يخلو من شبهة
التوارد فان كلا من الماهيتين الواجبتين بمنزلة العلة الكافية والاجزاء
الخارجية وما يحد وضده مستلزم للاحتياج الى الغير وبعد ملاحظة جميع
ذلك لا يبقى ريبة في امتناع التركيب عقلا مع ان المطلب وسابقه ولاحقه
مما يصح التمسك به بالدليل السمعي وهو كثير واما ما ذكره الش سابقا في بحث خواص
الواجب فغير تام   الش والواجب لا يكون في الموضوع اه اقول هنا يدل
على نفي الضد بالمعنى المذكور ولا يدل على نفي مطلق ما يماثله في الوجود سواء
كان في الموضوع او لا والدليل العام ان يق لو كان له مانع لكان وجوده
مشروطا بانتفاء ذلك المانع بديهة فلا يكون واجبا وايضا يلزم النقض في ايضا

ان

ان كان ذلك المانع واجبا لزم تعدد الواجب مع استغنائه لان احدهما ليس
منتفيا به وكل منهما ابد وان كان ممكنا فلا يمكن ان يوجب لتوقف وجوده
على وجود الواجب لكونه فاعلا له وعلى عدمه لكونه مانعا له والموقوف
على النقيضين والملزوم لهما ممتنع الوجود اما انه ممتنع بالذات او بالغير
فلا يهمنا ويكفينا دوام امتناعه وعدم انفكاكه عن مهيته كعدم المعلول
الاول عند الفلاسفة   لا مكان لخلاء هنا غير محتاج اليه لان تخريج
المتمكن من المكان وانفكاكه عنه لا يتوقف على الخلاء لامكان شغله بمتمكن
اخر وايضا قد ادعى انه محتاج الى المكان فيترتب عليه استغناء المكان
عنه تخونا عن الدور ومع ذلك لا يوافق مذهب المص لما سبق من حكمه
بامتناع   والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اه
الضمير المجرور في قوله عما سواه يعود الى المستغني والمراد ان المستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عن جميع ما عدا ذلك المستغني عن الواجب
اذ لو احتاج الى ما عدا نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الفرض
والمسئلة مبنية على التوحيد والا لم يلزم من احتياجه الى الواجب خلاف
الفرض لان المفروض انما هو ممكن واجب واستغناء المكان عنه لا عن
كل واجب وقيل ان اراد بالواجب الواجب المعين اذ لو اريد به
المطلق لم يحسن الترديد في الغير بانه اما واجب او ممكن بل يتعين
كون ذلك الغير ممكنا ثم المستغني عن الواجب يكون واجبا اذ لا تعدد
في الواجب لما سبق فلو كان المستغني عن الواجب ممكنا لزم تحقق

ممكن بلا سبب وانه محال وح يلزم تعدد الواجب وهو بط انتهى وفيه نظر
لانه انما يتم لو اريد بالغير غير الواجب فلو كان المراد بالواجب المعين امكن
ان يكون غيره ايضا واجبا واما لو اريد به المطلق فغير الواجب المطلق
لا يمكن ان يكون واجبا وهذا فاسدا ولا فلان ارادة الواجب المطلق
ههنا غير ممكن لان استغناء المكان عن مطلق الواجب غير لازم مما فرض
فيما نحن فيه على ما عرفت والذي يظهر من كلامه انه لولا المانع الذي هو
امكن حمل الواجب على الواجب المطلق واما ثانيا فلانا اذا حملنا الغير على
غير الواجب المعين وامكن استناده الى الواجب لكونه غير الواجب الاول
فكيف يلزم من استناده الى الواجب والممكن خلاف المفروض واما
ثالثا فلان حمل الغير على غير الواجب انما يلائم لو كان الضمير في قوله عما سواه
راجعا الى الواجب وهو بعيد جدا فالصواب ان الضمير عائد الى ما ذكرناه
قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن اه الظاهر انه يمكن المنع لو لم يكن المتمكن هو
الواجب ايضا لان لزوم المتمكن للمكان وتوقفه عليه محتمل كما يقوله الحكماء
في الافلاك وانما لم يتعرض لما ذكره المستدل من امكان الخلاء لان جواز
طبيعة الخلاء لا يستلزم جواز جميع افراده والمتنازع هو جواز الطبيعة
المذكورة وعدمه لا جواز جميع افراده وعدمه فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب اه استحالة الاول ممنوعة عند القائل بالبعد المجرد
المداخل للاجسام وامتناع الثاني مم عند المحققين من الصوفية القائلين
بظهوره تعالى في جميع المظاهر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وقد بينا ان العالم حادث لم يورد الش عليه شيئا مع انه يمكن ان يكون الارادة

عنه مخصصة لحدوث المكان وتحيزه فيه بوقت الان يوكل ما شانه التحيز
فيحيل ان لا يكون متحيزا زمانا ضرورة ووفاقا من الخصم ايضا فانهم يرون
التحيز والجهة ضروريا لكل موجود فكيف يعتبر فرضه مما شانه التحيز ثم انه
انما يتم اذا ابطل تعاقب الاجسام عليه الى ما لا نهاية له وسيشير الش الى ان
الدليل عليه لم يتم في مسئلة قيام الحوادث بذاته تعالى فكانه اكتفى به وراه
انسب لكنه يتم على مذهب المص س سره من جريان براهين ابطال التس في
الامور المتعاقبة ايضا   فاما ان لا ينقسم وح يكون جزء لا يتجزى
ادعى الشارح فيه من مذهب بعض القائلين بالجزء الغير المنقسم وهذا
كان الترديد حاصرا ولم يكن واسطة بين الجزء والجسم فان الاكثر من
جزء واحد جسم عندهم وتمسك في ابطال الش الاول بما تمسك ولا يخفى
ضعفه فانه كلام شعري ولو بني الكلام على بطلان الجزء لاستراح من مثله و
اما تركب الجسم فالذ ايضا مبني على هذا المذهب او على القول بالهيولى او
على التركيب التحليلي من الاجزاء المقدارية ولعل ما ذكرنا من ابطال التركب
مطلقا يتناول مثله ايضا وهذا الدليل هو المناسب للمتن حيث جعل
نفي التحيز من فروع الوجوب   وعلى نفي الحلول الحال اما ان يكون
صورة في مادة او عرضا في موضوع والمتكلمون يحصرونه في الثاني
ولذلك اقتصر الش عليه ظاهرا في الدليل الاول والقسم الاول مختص
عند القائلين به في الجسماني فيبطل بالدليل الدال على نفي جسمانيته
تعالى والدليل ضعيف من وجوه منها منع استلزام انقسام المحل لانقسام
الحال على الاطلاق ومنها استعمال المقدمة الشعرية التي اشرنا اليها في

اشار اليه الشارح ويمكن ان يوجه احتياج الحال الى المحل في الوجود او التشخص ويرد
فيتحيل الحلول وكل منهما باطل في حقه تعالى اما الاول فظ واما الثاني فلان
الواجب ليس له مهية كلية على ما تقرر في موضعه وما لا مهية له لا معنى
لاحتياجه في التشخص الى غيره ولو اثبتنا له مهية سوا منع عدم حلوله في غيره
صفته قيام ما لحل في غيره منافاته ولو [illegible] المعرو والاتحاد وذلك
لان الواجب ان اتحد بممكن يتحد بناء على توحيده تعالى والممكن لا يمكن اتحاده
بالممكن اما بان ينسلخ هو عن وجوده مع الواجب والالزم وجوب الممكن او
او امكان الواجب كما ذكره الشارح العلامة س سره وايضا الاتحاد بالممكن
اما بان ينسلخ هو من وجوده الواجب ويوجد به جميعا فيلزم سلب الوجود
الواجب عنه وهو ينافي الوجوب او بان يوجدا جميعا بوجود الممكن وهو
اظهر منافاة للوجوب والاتحاد بالواجب موقوف على مثل ما ذكرنا في
الممكن مع الترجيح بلا مرجح فليتأمل فيه وعلى الوجهين يكون من فروع الوجوب
مع ان بناءه على التوحيد يكفي في جعله من تفاريع الوجوب لبناء دليل التوحيد
عليه ويدل على نفي حلول الحوادث فيه اقول الدليل على ذلك ان الذات
يجب ان يكون مستقلة في كل نوع من الكمال والاستقلال بنوع فيستلزم الا
بغيره والا لكان الذات [illegible] في الاوصاف بكل فرد بغيره اخر ونحو اخر
خارج عن هذا النوع [illegible] تعالى شانه عن هذا النوع
به ولعله قد سبق الكلام في هذه المقدمة [illegible]
[illegible] مستقلة في هذا الكمال وعدم استقلال الذات بنوع
[illegible] الغير نقص يجب تنزيهه تعالى [illegible]

قديم والخلو عن امثاله حين زا عن اجتماع المثلين ولو قلنا ان صفاته
تع لا زيادة فيه ولا نقصان فيه ولا استعداد ولا ضعف لخلوه عن الكيفيات
المقابلة لها ثبت لخلوه عن الامثال مع قطع النظر عن استحالة اجتماع المثلين
ولو اثبتنا خلوه عن الصفات الزائدة وكان المراد نفي الحوادث باعتبار
الوجود الخارجي امكن تفريعه عليه فان قلت هذا انما يدل على ان صفات
الكمال لا يحدث له تع واما صفاته التي لا نقص فيها ولا كمال وجودا وعدما
فلا دليل على امتناع حدوثها كما في الاضافات والتعلقات فانه لا كمال
في وجودها ولا نقص في عدمها قلنا العقل يحكم بان الاتصاف بما لا يمدح
ولا شرافة في حصولها ولا هو اثر شريف ولا نعمه نقص يجب تنزيهه عنه وان
من انكر حكم العقل في الافعال رأسا اعترف بحكمه في الصفات فالصفة
التي هي مقابل الفضل ان كان كما لا يجب اتصافه تع به وان لم يكن كما لا
يستحسنه العقل فمثله مما يترفع عنه الاشراف ويتنزه الوضعا والكاملون
المنقصون وما ذلك الا لا اخذ لانفسهم عن الاتصاف بمثله وكراهة
عقولهم التلبس به وهو معيار حكم العقل بالنقص فيه واما الافعال فربما
كان فعله في وقت حسنا كما او في اخر على خلافه واما الصفة مع قطع النظر
عن الفعل فلا يختص كماليته وحسنه بوقت دون وقت هذا وتجلى لا يخلو
من الفعل لحسن بعضه [illegible] اجوزتم الاول لجوزوا الثاني
[illegible] اذا اختلف بالحسن وعدمه وترك الفاعل
[illegible] لو تصور مثل ذلك في الصفة ايضا لم يكن في اختلاف
لها على [illegible] من الواضح انا [illegible] على

القبيح ليس بقبيح والعلم بشيء في اي وقت اتفق ليس بقبيح ولا كان الافعال المؤدية الى
كسبه قبيحا فلو فرضنا ان رجلا انفق ماله بالسحر والنيرنجات فطرق او كان من اهلها في
نشاء ملي فتلك ثم اسلم وترك العمل بموجبه فلا ينقص المسلم ذلك الرجل العالم بالسحر
والنيرنج من جهة علمه ولا يزدريه والمقصود بذلك كله التنبيه على ان صفة الكمال لا يكون
نقصا وعيبا بحسب الاوقات ثم انا لناقين لحكم العقل في العقل يسهل الفرق
عليهم فان العقل يحكم بان الاتصاف بصفة لا يكمل الذات ولا يعد من كمال الصفات
قبيح واما الفعل فليس بحسن ولا قبيح اصلا فكان اللايق باصولهم ان يفرقوا بين
الصفات والافعال التي هي مورد الحسن والقبح وعدمه وهي مقولة التاثيرات
ويخصوا النزاع بالاول كما هو راي اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم واما
ماذكره الشارح من انحدوث السلوب والاضافات والاتصاف بالصفات
المتغيرة التعلقات لا نقص فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة ففيه نظر من وجوه
الاول انه لا معنى لعطف الاتصاف بالصفات الحقيقية المذكورة على الاتصاف
بالاضافات فان الحادث الذي يجب ان نحترز عنه هناك هو تعلق هذه الصفة
لا نفسها وهو داخل في الاضافة فاي معنى لعطفه عليه فان قلت سيجيء ان الاضافة
على قسمين اضافة محضة واضافة تابعة لصفة حقيقية فالمعطوف عليه
اشارة الى الاول والمعطوف الى الثاني قلت هذا باطل لفظا ومعنى اما الاول فلانه
لم يقيد المعطوف عليه بما يخصه بالاول واما الثاني فلوجهين الاول انه
لا فائدة في هذا التقسيم سوى التعميم ومن كان سوقها هاهنا ينبغي ان يصرح بالفرق
بين القسمين ولم يفصل الثاني ان الرزق ليس من الاضافات المحضة بل من
تعلقات القدرة وانما الاضافات المحضة كالمعية والقبلية وثانيها ان العلم

ما لم يتعلق بالمعلوم كان صاحبه جاهلا بلا شبهة ونعني انه يجهل بالمعنى
المقابل لتعلق العلم ليس نقصا وانما النقص في فقدان مبدا هذا التعلق
الذي هي الصفة الحقيقية جهل وتجاهل وثالثها ان السلب تابع للمسلوب فكل
ما جوز ناحدوثه بعد عدمه وعكسه في شان الواجب تعالى فسلبه ايضا
ينقسم الى القسمين الحادث والزايل وكل ما لم يجوز حدوث فيه فسلبه
ايضا من هذا القبيل يجب ان يكون دايما فاطلاق الشارح القول في السلوب فيه
ما فيه ورابعها ان مذهب المعتزلة لا يساعد ما حرره من محل النزاع فكان ينبغي
ان يحرر محل النزاع على ما اشرنا اليه من الفرق بين الفعل والتاثير وغيره
واما الاتصاف بالسلوب والاضافات اه فتدقيق في الفرق بين
الاضافات والصفات الحقيقية بان الصفات الحقيقية لما لم يكن كما
لا للغير ولم يكن له تعلق به اصلا لم يكن حدوثه الا تكميلا للذات بعد
نقصها واما الاضافات فلما امكن بكونها لا لغيرها لتعلقها به جاز ان لا يكون
كمالا للذات ولا نقصا اذ لا نقص فيما يعود الى الغير وان لم يكن كمالا للذات
بخلاف الصفة الحقيقية فانه لما لم يكن متعلقا بالغير اصلا لم يكن كمالا
له اصلا فلو لم يكن كمالا للذات ايضا كان فضلا وحشوا يجب تنزيهه تعالى عنه
كيف وجماعة من العقلاء لم يجوزوا الفضل في الفلك فكيف بمبدع الا
فلاك وما فيها وما فوقها وما تحتها واذا كان كمالا لم يقع كان الخلو عنه نقصا هذا
هو وجه الفرق اقول انت خبير بما فيه اما اولا فلعدم جريانه في السلوب واما
ثانيا فلان الصفات ذات الاضافة يعود اثرها الى الغير ولو بواسطة
تلك الاضافة فلو لم يكن كمالا للذات وكانت حادثة بحدوث الاضافة

المكملة للغير لم يكن باس وبمحذور واما ثانيا فلان بعضا من الاضافات التي
جوزتها الاشاعرة حدوثها كالعلم لا منفعة فيه للغير ولا كمال وترتب المنافع
العايدة الى الغير لا يتوقف على العلم لجواز ترتبه على سبيل الايجاب لا انه
لما ثبت بطلان الايجاب بما لكمه كان العلم مما يتوقف عليه العوايد العايدة
الى العباد فلا لغو لكن الكلام في ان الايجاب ليس نقصا ولا عا لا افعلم
حيث ان الفعل على سبيل الحدوث والاختيار حتى يحتاج الى العلم لاجله ويمكن
ان الحكيم العقل يكون كل ما لا يتوقف الفائدة عليه لغوا بل يكون كل ما لا يترتب
عليه الفائدة لاما لا يكون صادرا عن غرض واعترض عليه بان لا نم
ان الخلو من صفة اه اقول تحريره ان الصفة السابقة على الصفة الحادثة
اما ان تكون قديمة او حادثة والاول بط لان الصفة القديمة اما ان تزول
او تبقى مع الحادثة والاول مستلزم لزوال القديم والثاني امكان اجتماع
الحادث مع سابقه ولا يخفى ان الخلو من صفة كما يكون حصوله وقت الخلو عنها
ممكنا نقص فلا يندفع المقصود واذ قد بطل الشقان احتيج الى القول بحدوثها
وامتناع اجتماعها مع اللاحقة وهكذا نقول في الصفة الحادثة السابقة
فيلزم التسلسل المذكور وبذلك يتم حدوث الصفة الحادثة ويبقى سؤال
النقص من حدوثها ويبقى الكلام في عدم بقاء السوابق ولزوم النقص فيه
وربما استندوا في ذلك الى ان تلك الصفات المتلاحقة لما كانت ممتنعة
البقاء لم يلزم نقص في زوالها وان تلك الكمالات لما لم يمكن اجتماعها وكان
حصولها كمالا للذات تعين التعاقب فيها لتحصيل تلك الكمال بقدر الامكان
فالخلو من بعضها لتحصيل بعض اخرى كمال لا نقص لكن هذا التصوير ينافي برهان

التطبيق وغيره كما قرره في المواقف وشرحه واقول ههنا ان فات الاول ان
عدم اجتماع تلك الكمالات نقص والاعتذار بامتناع اجتماعها واه جدا
اذ لو تم ذلك امكن ان يقال في كل كمال يستحيل الى الباري ان حصوله محال فلا
نقص في فقدها وبذلك ينسد باب التمسك بمسلك الكمال والنقص ثم انه
لا يحتاج ح الى تعاقب تلك الصفات بل يمكن ان يقال لعل تلك الصفة حادثة
بعدم حصولها سابقا ليس بنقص لامتناع حصولها ازلا ودعوى ان للعقل
سبيلا الى معرفة النقص في صورة امتناع ازلية الصفة او الى معرفة امكان
ازليته ولا سبيل له الى معرفة النقص في الصورة المذكورة او الى معرفة
امكانها تعسف بعيد فتامل الثاني ان امتناع زوال القديم لم يثبت
كما سبق في الشرح فاذا صورنا على هذا الوجه اعني ان يكون حدوث الحادث
مشروطا بزوال القديم لم يبطل التسلسل بغير برهان التطبيق وشبهه ولا ينافي
الجواب المذكور في الشرح فان قلت لا يمكن ان يكون عدم الصفة الحادثة
شرطا للقديم لان وجود الصفة الحادثة ح موقوف على زوال الصفة
القديمة وزوالها يتوقف على زوال عدم الصفة الحادثة وهو عين وجودها
فيلزم الدور قلت ما في حكمه في الشرح عدم صفة اخرى حادثة في
وجودها لا يتوقف على عدم تلك الصفة القديمة والا لما والجواز
فاما ان يتوقف على صفة قديمة اخرى وينتقل الكلام اليها حتى يكون
هناك صفة قديمة وحادثة مشروطتها لا الى بداية وتلك الصفات
الحادثة بتوبة لتوقف كل منها على زوال القديمة بحذائها وزوالها على
حدوث حادثة اخرى او على صفة حادثة مشروطة بحادثة اخرى

وهكذا الى غير النهاية وهذا هو السند المذكور في الشرح ولما كان
المنع واجب الانتهاء الى هذا السند بالآخرة تمسكوا به اي بان لعل
الحادث الذي كان عدمه شرطا لوجود القديم من الاضافات والحوادث
الاخر التي لا يتوقف عدمها على تلك الامور وحينئذ يلزم استقلال
الذات مشترك وقد يقرر بوجه اخر وهو ان الخصوصية ليست كمالا
وانما الكمال هو القدر المشترك في الخلو عن الخصوصيات حتى لا يكون
نقصا وانما جعل الصفة السابقة حادثة ايضا لئلا يلزم زوال
القديم كما مر وانما جعلت زائلة بحدوث اللاحقة لانها لو كانت
ممكنة الاجتماع لكان في اجتماعها ازدياد كمال وفقدانها نقص
اذا لم يمكن الاجتماع لم يكن في فقده نقص لانه ممتنع وفقده لا يعد
نقصا وهذا التقرير اقرب بما في الشرح ويرد عليه ايضا ان يجوز
الانتقال من فرد الى فرد لا يكون خصوصية شيء منها كمالا وعدم
تجويز صفة لا يكون كمالا اصلا بعيد لكن الاول لعله اظهر ولهذا
اختاره في السند ثم تجويز كون القديم زائلا مما يتوجه ههنا ولا
يدفعه الجواب المذكور في الشرح وقد عرفت الجواب الحق في طي تقريرنا
للدليل   اقول الملازمة ممنوعة اه ظاهر الجواب المذكور
في الشرح انه لا يخلو عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير
متناهية لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل ولهذا منع
الملازمة فانها خفية جدا ويمكن ان يكون بالملازمة على ان تناهي
الحوادث المتعاقبة ثابتة بدليل التطبيق وغيره وعلى هذا يظهر
المقدمة

المقدمة المذكورة ظهورا تاما ولعل مبنى منع الشارح على ان التطبيق
على ما سبق وغيره لا يجري في المتعاقبة وهذا المنع وارد بحسب زعمه
عند جريان التطبيق على ما سبق في كلامه واما التضايف
فالظاهر انه جار في غير المتناهي مطلقا ولم يسبق منه ما يقدح
فيه بل كان ظاهره تسليمه فمنعه هنا فيه ما فيه   الثالث
انه لو اتصف اه لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع حدوث
الفعل والصفة الاضافية بل حدوث الحوادث مطلقا اذ لو
امكن الحدوث لكان امكانه ازليا وتسويق الدليل حرفا بحرف و
الجواب مشترك واما ما ذكره الشارح اخيرا من انه لو لم يعتبر الحادث
بشرط الحدوث كان جواز ازلية الحادث الذي هو بالنظر الى الشرطية
ظاهر الصحة فمراده بذلك انه ظاهر الجواز بمعنى الاحتمال العقلي
لان القائلين بقدم الممكنات لا يستنكفون عن ذلك في صفته
تعالى بطريق اولى والمتكلمون لا يرون به باسا في صفاته تعالى
اصلا نعم النافون للصفة الوجودية القديمة بناء على استحالة
تعدد القدماء كالمص يمكنهم اقامة ذلك الدليل على نفي الصفة
الوجودية الحادثة بناء على استلزامه جواز الاولى لكن نظر
الشارح الى مذهب الاشاعرة   اما الملازمة فلوجهين
اه لا يخفى ان الوجه الثاني منقوض بجميع الحوادث فان القديم
لا يخلو عن صدور الحادث عنه وعن مقابليته وهي ايضا حادثة
بالوجه المذكور واما الاول فيمكن تخصيصه بالحادث الذي هي

غير الصفة الوجودية والانفعال وانت خبير بانه غير دافع للنقض فان
التخصيص بالحقيقة يرجع الى منع كلية المقدمة القائلة كل متصف
بالحادث لا يخ عنه وعن ضده ولا يخفى انه مشترك غاية الامر اخفا
التخصيص في دفع النقض واصل الدليل فلا نم ان ضد الحادث
حادث اه لا يخفى انه لا طائل تحت هذه المناقشة فان لان نفس
الحادث حادث بما يشمل مثله وان لم يكن وفقا للاصطلاح المشهور والاظهر
ان يق بعد تسليم ان العدم القديم لا يمكن زواله ان العدم اذا
كان حادثا يكون مسبوقا بعدم مثله وهكذا وبطلان التس في
الاعدام لم يثبت ومتى لم يثبت لا يمكن دعوى ان لا يخ شيء
من الحوادث حادث لانه موقوف على ثبوت تناهي تلك الحوادث
والجواب ان العدم اذا كان مسبوقا بضده كان مسبوقا بالوجود
الذي هذا العدم عدم له وننقل الكلام الى ذلك الوجود فاما
ان تنتهي الوجودات او يكون كل عدم مسبوقا بوجود وكل وجود مسبوقا
بعدم فيكون الوجودات المتخللة بين الاعدام غير متناهية فيجري
فيه الدليل وايضا يلزم ان يكون المعدوم معادا كما لا يخفى
واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي الخ هذه مناقشة لفظية
لا وقع لها بعد ما حقق انه يمكن اطلاق القديم والحادث على العدم
ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به
اجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات الخ هذا جواب على مذاق الاشعري
واما عند اصحابنا الامامية فالجواب ان التكلم من صفات الفعل

لا محالة واما السمع والبصر فان كان عبارة عن حضور المبصر والمسموع
باعتبار الوجود العيني فظاهر ان ذلك ايضا من توابع الفعل واما ان كان نوعا
من الادراك لا يتعلق الا بالموجود العيني والامر ايضا كذلك والا فهما
قديم ولا يحدث ... فان قلت الادراك الذي يسمى السمع والبصر كيف
يمكن ان يكون حادثا وقد جاء في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار صلوات الله
عليهم اجمعين قديم فانه من صفات الذات قلت والعلم عند اهل البيت
لعل المعنى في السمع والبصر انه راجع الى العلم بالمسموع والمبصر وانما ميزتا
عن سائر العلم بالمتعلق وانه يمكن ان يكون قديما وان السمع والبصر معنى
اخص متمايز عن غيره من العلوم لا بوجود المتعلق المعلوم بل بنفسه لكن
هذا المعنى قديم يمكن تعلقه بالمعدوم كساير العلوم وبعد وجود
المسموع والمبصر يتعلق به من حيث الوجود والحضور ولا تفاوت بين
حضوره باعتبار الوجود وعدمه فيما يرجع الى تلك الصفة كما يق ذلك في
العلم بالحوادث وانه لا فرق بين العلم بانه سيوجد وانه وجد فيما يرجع
الى العلم وانما التفاوت في المعلوم نعم لما كان هذا النوع من الادراك
في الانسان مشروطا بشرائط لا تتصور في المعدوم كالمقابلة وتوسط
الشفاف لم يمكن تعلقه بالمعدوم ولا يشترط شيء من ذلك في ابصاره
تعالى فلا يستحيل تعلقه بالمعدوم ويحتمل ان يكون المراد بكون السمع و
البصر قديما ان امكان ابصار المبصرات الموجودة وسماع المسموعات
الموجودة وما يساوق هذا المعنى قديم فاذا تحقق البصر صار مبصرا
بالفعل بخلاف العلم فان تعلقا بجميع المعلومات قديم لكن الفرق

بين العالم والسمع والبصر على هذا الوجه بسبب انطباقه على ذلك الامر
المصحح لقيامه به كونه صفة فذلك في النقص ايضا موجود وان كان كونه صفة مع
كونه غير نقص فذلك سلب لا يصح جزء للمؤثر والجواب بان صفة الكمال له احكام اخرى
وجودية وان الكمالية معنى وجودي لكونه مستحقا للترجيح والتحسين ولا
نسلم انه منحصر في عدم النقص وان صفة الكمال له حقيقية تخالف حقيقة
صفة النقص ولعله هو المصحح دون الامر العدمي او الوجودي المشترك اما
الاول فلان القديم ايضا له احكام وجودية كوجوب دوامه وعدم صدوره
عن غيره واحتياج الغير اليه فذلك فاما الثاني فلانا نقدم لانه عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم بل عن استغراق وجوده الزمان الغير المتناهي
السابق واما الثالث فقد علم من جواب الشرح فان قلت لا وجه لجواب الشرح
اصلا لان المفروض ان الصفة الواحدة التي يفرضها الخصم قديمة وحادثة بعينها
ولا مجال لاختلاف الحقيقة هاهنا بخلاف الكمال والنقص قلنا نفرض صفة
الكمال التي يجعلها الخصم صفة له تعالى صفة نقص ونقول ان كان المصحح القيام
الى آخر الكلام ولو قيل بان كون صفة الكمال صفة نقص مع بقاء حقيقته
على ما هو عليه محال كذلك نقول بان كون الصفة القديمة صفة حادثة مع
بقاء حقيقته ثم اقول مصحح القيام اما ان يفسر بالامكان الذاتي او بمعنى
ارتفاع الموانع وحصول الشرايط فعلى الاول نقول انه لا يقتضي مؤثرا حتى
يتفرع على ما سبق في المتن من ابطال الامكان بالغير وعلى تقدير تسليمه
لا محذور في جواز استناد الصفة العدمية التي هي الامكان الى امر يلي هي
القدم فهي كيفية وجود الصفة فيتأخر عن وجودها المتأخر عن امكان اتصاف

الموصوف بها فكيف يكون مؤثرا في ذلك الامكان قلت المراد بالقدم المجعول
علة هي كونها بحيث اذا وجد كان قديما نظير ذلك ما قيل نصحح علية الحدوث
للاحتياج حيث فسروه بكونه بحيث اذا وجد كان حادثا وان فسر بالثاني نقول
علة ارتفاع الموانع اذ لا شرط لحصوله ولا محذور في تأثير القديم في العدم
سلمنا انه ليس علة لارتفاع المانع لكن لم لا يجوز لعل العلة هي كونه صفة له تعالى
بمعنى كونه واجب الثبوت له دائما وقد وجد ذلك ملزوم القدم لكنه راجع في
الحقيقة الى الجواب الاول الذي حكمنا باشتراكه من اجوبة النقص وهاهنا شيء
آخر وهو انا لا نسلم ان لا يتصف تعالى بالصفة ما لم يتحقق تأثير التردد في علته بل
لانه تعالى مستقل في صفاته بدون تصور مانع آخر فالجواب ان المصحح
بهذا المعنى مفقود لا فرد له اصلا لا في الخارج ولا في التصور حتى يرد فيه
واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم اه والحق في الجواب
ان المحلول صفة الفعل واما العلم بانه وجد فانه عين العلم بانه سيوجد
فان العلم بالقضية انما يتغير بتغيرها وهو اما بتغير موضوعها او محمولها
والمعلوم هاهنا هي القضية القائلة بان زيدا موجود في الوقت الفلاني
ولا يخفى ان زيدا لا يتغير معناه بحضوره وغيبته نعم يمكن ان يشار اليه اشارة
خاصة بالموجود حين وجوده ولا يمكن في غيره وتفاوت الاشارة الى الموضوع
لا يؤثر في تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة راجع الى تغير العلم
لا العلم واما عند القائلين بان الزمان والزمانيات كلها حاضرة عنده من غير
غيبة لبعضها دون بعض فلا اشكال اصلا   حادثان لا في محل هنا
يشبه كلام من لا يعقل ما يقول   والاشعرية يثبتون رفع الحكم

القايم بذاته وانتهائه مما لا يتحصل له معنى فان الحكم عندهم هو الكلام النفسي وهو
موجود فانتهاء الوجود بنفسه وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق ان الطلب الاول
متعلق بالفعل فيما بعد النسخ ايضا فارتفع به ولم يتعلق به اصلا لكن كان امر
التعلق وعدمه مشتبها وتبين بالنسخ واستخبر بان تعلق الطلب حقيقة
فيما بعد النسخ ظاهر الفساد بل هو البداء بالمعنى الفاسد الذي ينسبه الجمهور
الى الشيعة ويشنعون به عليهم ثم النسخ بالمعنيين امر سلبي خارج عن
المتنازع فيه ولا معنى ايضا للجواب الثاني بان نفي الاضافات فان النسخ ليس
من هذا القبيل اصلا والتوجيه بان المراد ان هذا العدم دال على حدوث
المعدوم لا ينافي نفسه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين اذ لا حاجة
اليه ولا دخل له في المدعا فان الدال على الحدوث هو طرو العدم وبعد بيان
طريان العدم اثبات حدوثه لا طائل تحته ثم الجواب الحق في ان المدلول الامر
والنهي اما الارادة والكراهة او السخط والرضا وكلاهما من صفات الافعال
والفرق بين صفات الافعال وصفات الذات على ما ذكره مفتي الاسلام
في الكافي ان كل ما يختلف بحسب المكنات بان يقال يريد هذا ولا يريد ذالك
ويرضى هذا ويسخط ذاك فهو من صفات الفعل وكل ما لا يختلف بل يكون
منه ابدا منفيا فان العلم ابدا ينفي منه ولا يختلف بحسب المكنات ولا
بحسب الاوقات فهو من صفات الذات وبهذا يتجوز محل النزاع عند اصحابنا
الادلة المذكورة لو تمت لدلت اه اقول الذي يظهر منه ان جميع الادلة
كذلك ولا فائدة حينئذ في تخصيص المدعي حيث غاية ما في الباب ان بعض الادلة كان
خطاء ووضعا للشيء في غير موضعه وقد اشرنا اليه واشار وقل ما كانت دعوى

سليمة عن مثله ولكنك قد عرفت ان ما يعول عليه من الادلة لا عموم له
لا يكون محتاجا في وجوده اه الاصوب ان يقال لا يكون محتاجا في كمال ذاته
ولا فيما يتوقف عليه كمال ذاته الى الغير ذاته فان ذلك نقص واما ما ذكره
الشارح فيبعد جعلها مسلمة لان الاتم ادراك المنافي من حيث
ادراك المنافي لجواز ان يحصل هذه الكيفية من ادراك امر لا ينافي
المدرك لا في ذاته ولا في صفاته بل يكون نقيضه مطلوبا لذاته ولو
عيها المنافاة بحيث يتناول المنافاة بالقياس الى ذلك الامر العرضي
المط توجه المنع الى مخالفة ان يكون الشيء منافيا لمبانه على هذا الوجه
ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة الكمالية امكن ان يعلل استحالة
المنافي باستلزامه النقص لان فقد الكمال نقص لكن يجوز ان يكون
المنافاة بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور في فقده والصواب
ان يعلل بان الالم نقص في نفسه سواء كان منافيا او لا فيما يختص
ذلك بادراكنا دون ادراكه اه اقول هذا لا يرد على المص لان الجزم بثبوت
اللذة الغير المزاجية لا يجب بل يكفيه في تخصيص النفي باللذة المزاجية
عدم الجزم بانتفاء غيره اذ لا يمكنه مع الشك في ثبوت اللذة العقلية
وانتفائها الجزم بنفي اللذة على الاطلاق نعم يرد على من ذهب الى هذا المذهب
من المتكلمين منع ترتب هذه الكيفية على ادراك الملايم مطلقا على
ما ذكره الشارح   المص والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا اقول الفرق بين المعاني والصفات الزائدة هي ان
الاول بزعم الاشعري لا هو عين الذات ولا هو غير الذات والثاني غير

المعتزلة غير الذات وهذا في المص مختلفين لكن المشهور ان هذا حكم من
احكامها وليس ماخوذا في مفهوم المعنى والصفة ولهذا استدل الفريقين
الفريقان على الغيرية ونفيها بما هو مشهور في كتبهم وخلاصة كلامهم
في التنقيح الى النزاع في ان معنى الغير ماذا واما ان معنى لفظ الصفة
يتفاوت بذلك فليس كذلك وما ذكره الشيخ من تخصيص المعنى بالاشعري
والصفة بالمعتزلة فغير معروف بل المشهور في كتب الاشاعرة اطلاق لفظ
الصفة من غير نكير ولعل لفظ المعاني في كلام المص من رمز اشارة الى ما
يقوله النصارى من الاقانيم وشبهها او الى ما يقوله بعض حكماء من العقول
العلمية الزايدة ويمكن بان يكون المعاني عبارة من الصفات المشهورة
الزايدة والصفات الزايدة اشارة الى ما تفرد به قوم من الصفات الغير
المشهورة كالوجه والقدم وغير ذلك مما استنبطه بعض الحشوية كل ذلك
للتفنن وتغيير العبارة بتغيير المخالف ثم اقول الدليل على هذا المطلب
يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الصفات العينية لها وجودات في نفسها
ووجود رابطي لغيرها هو اتصاف ذلك الغير بها وذلك الاتصاف محال
ان ينفك عن وجوداتها في نفسها والظاهر موقوف عليها وتلك الصفات
بحسب هذه الوجودات يمتنع ان يكون واجبة بدليل التوحيد وبدليل نفي
حلول الواجب في الغير على ما مر عن قريب فلا محالة يكون ممكنة واما الصفة
الانتزاعية فاتصاف المهيات بها لا يتوقف على وجودها في نفسها ذهنا
وخارجا او غير ذلك ان ثبت ظرف الثبوت بل الحق الواضح ان هذه الصفات
لها وجود رابطي بالموصوف فحسب ولا محذور في القول بان هذه الصفة

الانتزاعية واجبا لثبوت للموصوف بدون حاجة الى تاثير موثر لانها من
خواص الممكن وما قيل من ان كل عرض فهو محتاج الى المؤثر اما المعروض او
غيره مجرد دعوى لا دليل عليه اذا تمهد هذا فنقول لو كانت هذه الصفات
امورا موجودة في الخارج كانت ممكنة بحسب وجوداتها في انفسها و
الممكن لا بد له من مؤثر ولا يجوز ان يكون المؤثر غيره للزوم النقص و
الاستكمال بالغير فتعين ان يكون نفسه فاما بالاختيار وهو باطل
اما اولا فلان اثر المختار حادث وقد سبق بطلان حدوث الصفة واما
ثانيا فلان تاثير الاختيار في الحيوة والعلم والقدرة وبالجملة سائر الصفات
المشهورة غير معقول واما غيرها من الصفات التي يمكن تاثير الاختيار
فيها فليس الكلام الان فيه واما بالايجاب وهو نقص وفرقهم بين
الصفات وغيرها من الافعال في ان الايجاب في احدهما نقص دون الاخر
تحكم كما اعترف به المحقق الشريف في شرح المواقف فانه لم يمكنه من ترك
فعل او كان نقصا من الجميع والا فلا نقص في شيء من الافعال الموجبة الصادرة
بالايجاب والفرق بان الصفات التي هي اثر الايجاد فيما نحن فيه ما يحسن
في نفسه ويستحق المدح دون الافعال وكل ما يستحسن لا يكون الايجاب
فيه نقصا وغيره يكون الايجاب فيه نقصا باطل على اصول الاشاعرة ايضا
فان الافعال ربما كان موافقا للغرض ومشتملا على المصالح ولا يجد العقل
فرقا بين الايجاب فيما يستحسنه العقل ويحمده كمالا وبين الايجاب في الافعال
المشتملة على المنافع والفوايد بل احتمال الجواز الايجاب في الاول ملزوم
لاحتمال الجواز الايجاب في الثاني على ان ايجاد هذه الصفات من قبيل

الافعال واثبات الاثار المترتب عليه صفة كمال كما ان تاثير الافعال يمكن ان يكون
ما يترتب عليه من قبيل الصفات الكمالية لموجود من الموجودات ولا فرق
بين كون احد الامرين كالالتفات الموجب والاخر كالالتفات الغير ها بعد اشتراكهما
في استحسان العقل وترجيحه على نقيضه وايضا يحكم العقل الصريح بان
الايجاب نقص في مطلق الفعل بدون فرق بين الحسن وما يخلو عن الحسن
والقبح ويحسن فعله وقد تبين مما ذكرناه انه لا يلزم مثل ذلك على القول بكون
هذه الصفات انتزاعية ومما يمكن ان يستدل به على ذلك المطلب ان الايجاد
عند المتكلمين عبارة عن الاحداث ولا معنى له سواه وهو من اعظم الاصول
عند المسلمين وعلى هذا يقولون في حدوث العالم فيلزم على هذا احد
امرين اولهما كون تلك الصفات حادثة وهو باطل من وجهين احدهما ما
سبق الكلام فيه ووافقت الاشاعرة عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى وثانيهما لزوم استناد الحيوة والعلم واشباههما الى الاختيار ضرورة
استناد الحوادث الى الفاعل المختار عندهم لان الموجب لا يكون اثره حادثا
وفاقا للاشاعرة ومن البين انه لا معنى لايجاد الحيوة والعلم اختيارا وثانيهما
ان تكون تلك الصفات مستغنية عن المؤثر مع امكانها وقيامها بموصوفها
وفساده واضح ولهذا قال المحقق الدواني انا نقول بقدم الصفات
مع عدم احتياجها فهو متناقض بالمعروف من مذهب الاشاعرة وسائر
المتكلمين ان علة الاحتياج هو الحدوث وعلى هذه القاعدة ايضا يلزم الحدوث
المذكور مع زيادة هي عدم احتياجها الى الموصوف لان مطلق الحاجة عندهم
معلل بالحدوث لا انه تخصيصه بالحاجة الى المؤثر فتدبر في تلك الزيادة واعلم

ان الدليل السمعي وهو تواتر الاخبار من ائمة الهدى عليهم السلام ينفي نفي الصفات
الزائدة وان من قال بها فهو مشرك ويكفي كاف في هذا المطلب بل في المطالب التي نعتقد
عليه وانما ذكرنا دليل العقل استظهارا وتاكيدا ومما ينبه على فساد ما ذهبوا
ايضا ان الصفات التي زعموها لا يستفادون من وجود النملة والذرة في دلالتها
على صدورها عن فاعلها بالاختيار لاحكامها واتقانها ومن الذي يقول من
العقلاء بان وجود صفة يترتب عليها كشف الكائنات باسرها وما فيها من
الدقائق والعجائب على موصوفها ويستعان بها على خلقها وابداعها اليست مثبتا
ثبات ضعيف على ساهرة الارض في اتقان الخلق واحكام الصنع حتى يدل الثاني
على علم مبدعه وقد تردد في الاول ومما يشهد ايضا ببطلانه ان كون علمه
تعالى بحقايق الاشياء واحكامها وصفاتها موقوفا على وجود صفة ممكنة من
مناخواصها نقص لا يليق بجنابه تعالى على ان صدور قدرته تعالى عنه مما يشكل
تصويره لان ذاته تعالى بدون هذا الموجود الصادر منه تعالى ومع قطع
النظر عنه اما ان يمكن من فعل الموجودات وتركها او لا على الاول ذاته تعالى
قادر بدون هذه الصفة ولا معنى لتسميتها قدرة بل الذات ممكنة
من خلق الاشياء وتركها قادرة عليها لكن ايجادها يتوقف على اله تقوم بنا
ثم وصدور تلك الالة يكون بالايجاب لا بالاختيار وكذلك ممكنه من تركها
يتوقف على وجود هذه الالة ولو فرض عدمها لزم ان يصدر الموجودات عنه
تعالى ايجابا ولم يمكن من تركها ولا يسمى مثل ذلك قدرة فان كثيرا من الاسباب
يكون محتاجا اليه للانسان في ترك فعل واحداثه ويكون تلك الاسباب
جواهر قائمة بانفسها منفصلة عن ذات القادر ولا تسمى قدرة والا فليكن

العلم والارادة وغيرها مما يتوقف عليه الفعل قدرة وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ذاته
تعالى ذاتا قادرة متمكنة من الفعل والترك وهو ظاهر فان قلت القدرة بمعنى
صحة الفعل والترك مسلم انتفاؤه انتزاعية ولا نزاع للاشاعرة ومن يحذو
حذوهم في ذلك وانما نزاعهم في تلك الالة الموصوفة التي وصفتموها سواء
سميت قدرة ام لا قلت فقد بطل الذي به يسمون وعليه يعولون في اثبات
زيادة الصفات وهلو النصوص ورد بكونه تعالى قادرا عالما وصدق
هذه المشتقات يقتضي قيام مباديها به تع ومنا المبينون ان القدرة في تلك
النصوص بهذا المعنى اعني التمكن من الضدين لا بمعنى اخر على ان القدرة
وان لم يكن بهذا المعنى لكن لا ريب في صدق هذا المعنى عليه مع عدم قيام
مبدائه به تعالى على الوجه الذي زعموه فان قلت هذا الوهم لزم ان لا يكون
قادرا بالقدرة التي زعمتموه ايضا فان الذات اما ان تكون متمكنا عن
الفعل والترك مع قطع النظر عنه او لا والاول يستلزم المحذور المذكور
بعينه والثاني ظا البطلان بعين ما ذكرتم قلت نختار الاول ان اريد انه
غير داخل في موضوع القدرة موصوفها والثاني ان اريد انه ملحوظ في المرتبة
المتقدمة على القدرة ونمنع لزوم المحذور على كل تقدير اما على الاول فظ
لان عدم دخولها في موضوعها لا يستلزم ان يكون غير المحمول واما على الثاني
فلان المحمول لا يثبت للموضوع في المرتبة المتقدمة على المحمول واما القدرة
الموجودة فلا يمشي هذا الجواب فيها لان صحة صدور شيء بالذات وصحة لا
صدوره لا يتوقف على صدور شيء اخر عن هذا المصدر الا ان يقولوا بان صحة
الصدور واللاصدور بعين هذه القدرة التي اثبتناها وفيه ان الصحة

امر سلبي لا يصح ان يكون موجودة في الخارج فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف
المخالف والسلب مطلقا غير موجود في الخارج واما الدليل المذكور في الشرح
فضعيف جدا لعدم قيام دليل على امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد
المص ونفي الرؤية يدل على ذلك من قبلنا السمع فان
روايات اصحابنا عن الائمة الطاهرين عليهم السلام متطابقة على نفيها ومن العجب
ان اكثر الاشاعرة وافقونا في ان كنهه تعالى يستحيل ان يتمثل في قوة عقلية
وجوزوا ارتسامه وتمثله في قوة جسمانية وتجويز ادراك القوة الجسمانية
له دون القوة العقلية بعيد عن العقل شنيع جدا ومن هاهنا علم ان كل
ما ينفي العلم بكنهه من السمع ينفي الرؤية ايضا فان الكلام ليس في رؤية عرض
من اعراضه تع بل في رؤية ذاته وهو نوع من العلم بكنهه ونحن نجد بالعلم
الضروري بان الادراك المخصوص المعلوم بالوجه المتمايز عن غيره لا يمكن ان
يتعلق بما ليس في جهة والا لم يكن للبصر مدخل فيه ولا كسب لرؤيته بل الدخل
في ذلك العقل فلا وجه لتسمية ابصار والحاصل ان الابصار بهذه الحاسة
يستحيل ان يتعلق بما ليس في جهة بديهة والا لم يكن لها مدخل فيه فمن قد
جوزوا الادراك بهذه الجارحة الحاسة وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل
ضرورة ان يتعلق بما ليس في جهة مع قطع النظر عن ان تعلق هذه الحاسة
يتوقف على الجهة والمقابلة وما ذكره الامام الرازي من ان الضروري لا يصير
محلا للخلاف وان الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم ويعين عليه وهو ليس
ما مونا الظهور خطائه في الحكم بتجسم الباري تع وتحيزه وما ظهر خطاؤه مرة
فلا يؤمن بل يتهم ففاسد لان خلاف بعض العقلاء في الضروريات جائز

كالسوفسطائية والمعتزلة في قولهم بانفكاك الشيئية والوجود وثبوت
الحال واما قوله بانه حكم الوهم الغير المأمون فلو يصح جدا لانه منقوض
بجميع احكام العقل لانه ايضا ما ظهر خطاؤه مرارا وجميع الهندسيات و
الحسابات وايضا من خلية الوهم في الحكم المذكور ممنوع وانما هو حكم عقلي
صرف عندنا وكذلك ليس كون الباري متحيزا مما يحكم به ويجزم بل هو تخييل
يجري مجرى سائر الكاذبة في ان الوهم وان صوره في جبلة الينا لكن العقل
لا يكاد يجوزه بل يحيله ويجزم ببطلانه وكون ظهور الخطاء مرة سببا لعدم
ايمان الخطاء واتهامه ثم ايضا ولا تقدح في الحسابات وسائر الضروريات
وقد نقول ببطلانه في موضعه في رد شبه القادحين في الضروريات
بنوها على المقابلة والجهة اه متعلق بالجواز والوقوع معا
والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة اه هذا دليل على انهم
يقولون بتحيزه تعالى وكونه في الجهة وهذا من اخص خواص الجسم فما
اشتهر من انهم يقولون بكونه تعالى جسما وينفون عنه خواص الاجسام
فلا يبقى لهم من الجسم الا الاسم لذلك لا يكفرون من قبيل تنزههم بالبلكفة
وليس عن راسه بلا وذكر المحقق الدواني وغيره ان اصحابنا لا
يكفرونهم لذلك وانه هو لا عصبية بادية   ثم اذا ابصرناه
وغمضنا العين اه انما قدم هذه المرتبة مع تأخرها عن الرؤية في الوجود
لان مراده ان يسوق الكلام على وجه يتدرج من الادراك الاضعف
الى الاقوى فالمقصود ان ههنا ثلث مراتب من الادراك مترتبة آخرها
الرؤية وهو محل النزاع ومن البين ان هذه المرتبة الحاصلة عند تغميض

البصر اضعف من التي تحصل عند الفتح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تختص
بالبصر بل يمكن تحققها في العضو الآخر ايضا وهو كذلك لكن مقتضى اصولهم
ان يمكن تحققها في القلب والعقل ايضا وغيرهم يستنكفون عن
ذلك فكان الانسب بمذهبهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لرؤيته الفؤاد
والقلب على الظاهر والحقيقة ولا يرتكبوا تأويله ولا يستنكفوا ولعل ركون
قوله رايته بفؤادي دليلا على نفي رؤيته في الحقيقة ليلة المعراج
ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد الغمض داخل
في الرؤية ومن جملة ما يقع النزاع فيه فان الظاهر في كتبهم يعطي ان
النزاع انما هو في المرتبة الثالثة وهي المقصودة بالاثبات والنفي
فان هذا لعاقل لا يطلبه اه اقول العاقل لا يطلب المحال الذي
علم استحالته بان يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما انه
لا يطلبه لا لغرض حصوله بل لاغراض اخرى فغير مسلم ولا يلزم العبث
لجواز ترتب غرض اخر عليه وايضا ما لا فائدة فيه اصلا وعدم
فائدة الحصول الذي هو فائدة مخصوصة لا يستلزم انتفاء الفائدة
على الاطلاق ومن اين لهم ان لا فائدة فيه مطلقا ولعل في هذا السؤال
فوائد لا تحصى ولا يلزمنا تعيين الفائدة بل على المستدل ان يدل
على انتفائها مطلقا ونحن من وراء المنع ومما يستغرب منهم انهم
اجمعوا على ان الطلب غير الارادة واحتجوا عليه بان الامر ربما امر عبده
بامر وهو لا يريده بل يريد نقيضه ومثلوا لذلك مثالا مشهورا سيجيء
في الشرح ثم يقولون ههنا بان طلب ما علم استحالته لا يتأتى من العاقل

ولو فرضنا ان السيد في المثل الذي ضرب امر عبده بمحال علم استحالته ولم يعلمها
العبد لم يكن في ذلك ما ينافي عقله بل ما يؤكده ويحققه ثم لو كان المناسب ان
يعلل نفي طلب المحال بانه سفه منفر والنبي لا ينبغي ان يصدر منه ما ينفر وا
ما ذكره من ان العبث لا يصدر من العاقل فغير مسلم اذ العبث على اصول
الاشاعرة غير ممتنع الصدور من العقلاء لان ارادة العاقل لا يتبع اعتقاد
النفع كما تقرر في موضعه من انه مذهب الاشاعرة وسبق في الشرح اشارة
اليه في مبحث الارادة عند بيان جواز الترجيح من غير مرجح وكونه قبيحا شرعا
بحيث يكون كبيرة او صغيرة منفرة انما ينفع لو نزه النبي عنه وهو قد نزه
العاقل عنه وههنا كلام اخر وهو ان العبث كاللعب باللحية وشبهه لم يثبت
كونه منفرا مع ان هذا العبث وهو طلب المحال الذي هو الرؤية مما سمعوا
اليه الهمم العالية ويدل على بلوغ فطرة الطالب الى الغاية القصوى في طلب
المقصود والاستعداد وانه وصل مبلغا لم يبلغه احد ولا دلالة فيه على دناءة
يخسه منفرة فلا باس في ان يرتكبه النبي ولا قبح في الافعال العقلاء ولم
يثبت ان الشارع منع من طلب المحال ولا يدخل مثله في المحظورات الشرعية
والعقوبة بحرمة طلب المحال غير معهود من فقهاء الامة ولو فرضنا انه حرام
شرعا فليس معدودا من الكبائر حتى يمتنع على النبي ومن هنا الذي يجوز على
النبي ان يقبل اللسان شهوة ويعشق لا لاجتذاب ويضمها الى نفسه لذة ولا
ينفر بسببه منه ولا يجوز العبث وتمني المحالات وطلبها ويفرغ شاهد
ذلك منه ان هذا الامر من العجاب   فالجاهل بما لا يجوز على الله لا يكون
نبيا كليما ظاهر ان الجاهل بذلك يجوز ان يكون نبيا ولا يجوز ان يكون كليما

وانت خبير بفساده فانه بعد تجويز ان يكون الجاهل نبيا لا مانع من ان يكون
كليما اذ الجهل اذا لم يمنع من مرتبة النبوة فاي عاقل بصير يمتنع من ان يكون
ذلك الجاهل يتكلم معه تع وقد علمت ما خاطب الله تع به اعداءه كابليس وما
كلمه به ومن دقيق الطبع ان لا يدرك عدم جواز نبوة ذلك الجاهل ثم يدرك
انه يمتنع ان يجمع له بين النبوة والتكليم ثم لا يخفى انهم نفوا حسن الاشياء وقبحها
عقلا ولهذا جوزوا عليه تع كل فعل الا ما يمنع منه السمع وليس في السمع ما يمنع
من نبوة الجاهل بالاحكام عندهم فكيف بما يمنع من نبوة الجاهل بما لا يجوز و
كذلك الكلام في التكليم فالواجب ان لا يمنع من تكليم الجاهل ونبوته شرعا
ولو استقربت كلامهم وجدتهم ينسبون من الجهل الى النبي اضعاف ذلك
ولعلنا ننبه عليه في طي كلامنا انشاء الله تع واما ما ارتكبه المحقق الشريف
في شرح المواقف من نفي صلاحية المطلق للنبوة وذكره الش بقوله اذا
المقصود من النبوة اه فباطل لانه ان اراد ان بعث النبي الدعوة الى جميع
العقائد الحقة والقضايا المطابقة للواقع فظاهر الفساد اذ رب اعتقاد صحيح
لم يذكره النبي للناس واهمل ذكره فانها غير متناهية وكذلك الصفات
السلبية لا تحصى كثرة ولم يبينه للامة فلا يفهم لو خصصوا العقائد
الحقة بما هو في شان الله تع وان ارادوا انه قد انما بعثه لتعليم بعض
العقائد الحقة فيجب ان يثبت ان هذه المسئلة من جملته والا فهو بذلك
وعلى تقدير التسليم فمناقضته الغرض لا يثبت انه لا يجوز عليه الا قبل القول
بالتحسين والتقبيح العقليين وهم قد صرحوا بنفيهم ذلك   لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوعه اه اقول التعليق ما ان يكون

الغرض منه بيان وقت المعلق وتحديد وقوعه بزمان شرط ومن البين ان
ما نحن فيه ليس من هذا القبيل وايضا ان يكون المطلوب منه مجرد بيان
تحقق الملازمة وعلاقة الاستلزام بان يكون لافادة النسبة التى
بين الشرط والجزاء مع قطع النظر عن وقوع شىء من الطرفين وعدم وقوعه
ولا يخفى على ذى لب ان الاعلاقة بين استقرار الجبل ورؤيته تع فى نفس
الامر ولا ملازمة على ان افادة مثل هذا الحكم وهو تحقق علاقة اللزوم
بين هاتين القضيتين لا يليق بسياق مقاصد الجيد ولا يوافق باسلوب
الكتاب الحكيم مع ما فيه من بعده عن مقام سؤال الرسول المصطفى بالتكليم
فان المناسب اما طلب عن الرؤية بيان وقوعه ولا وقوعه لا مجرد افادة العلاقة
بين الامرين فالصواب ح ان يق المقصود من هذا التعليق بيان ان
الجزء لا يقع اصلا بتعليقه على ما لا يقع ثم هذا التعليق ان كان مستلزما
للعلاقة بين الشرط والجزاء فواجب ان يكون امكان الشرط مستتبعا لامكان
الجزاء لان ما له هذه العلاقة مع المحال لا يكون ممكنا على ما هو المشهور
من ان مستلزم المحال محال والا فلا عبرة لوجوب امكان الجزاء والاولى ان
كان شايع الارادة من اللفظ الا ان الثانى ايض مذهب معروف للعرب كثير
الدوران بينهم وهو عمدة البلاغة ودعامتها ومن ذلك قول الشاعر
اذا شاب الغراب اتيت اهلى وصار القار كاللبن الحليب وقول الاخر
فرجى الخير وانتظرى ايابى اذا ما القارظ العنزى آبا ومعلوم ان شيب
الغراب وصيرورة القار كالحليب لا ملازمة بينهما وبين اتيان الشاعر
اهله وقس عليه الاخر ونظيره فى الكتاب الجليل كثير ومنه تعليق خروج اهل النار

منها على ولوج الجمل فى سم الخياط وبعيد من العاقل ان يدعى علاقة بينهما
بل ذلك مجرد تعليق تعبيرا لوقوع الجزاء واجراء له مجرى المحالات وان كان
ذلك التعليق امرا شايعا كثير الوقوع فى كلامهم فلا ترجيح للاحتمال الاول
بل الترجيح معنا فان البلاغة وحسن الكمال فى ذلك واما اذا تحقق
العلاقة فى الواقع بينهما وعلق عليه لمكان تلك العلاقة فليس لرد ذلك
الوقع من حسن القبول لا ترى ان المتمنى لوصال حبيبه الميت لو قال اذا
رجع الموتى الى الدنيا امكن لى زيارة الحبيب لم يكن كقول الصب المبتلى فى
فراق الاحباء وعلى وجه الحسرة والحزن متى اقبل الامس الدابر وحى الميت
الغابر طوبت فى اللقاء والوصل والذوق السليم والفهم الراسخ فى
البيان يغنيان عن تكلف الاكثار فى هذا المطلوب وايضا لا يخفى على ذى
فطرة ان التزام تحقق علاقة لزوم بين استقرار الجبل فى تلك الحالة
بين وقوع رؤيته تع بحيث لو فرض وقوع ذلك الاستقرار امتنع ان لا
تقع رؤيته تع ولزم من عدم وقوعها انفكاك بين اللازم والملزوم العقليين
مستبعد جدا يكاد يجزم العقل ببطلانه فاذن المقصود من ذلك الكلام
مجرد بيان انتفائه بتعليقه على امر غير واقع ويكفى فى ذلك عدم وقوع المعلق
عليه ولا يشترط عدم امتناع المعلق امتناعه واما اذا سلم انه يشترط على العلاقة
ولا يكفى مجرد عدم وقوع المعلق عليه فالكلام على تقديره سيجىء فى الشرح فى تكلم
عليه ان شاء الله العزيز لكن النظر الموصول بالى نص اه هذا الكلام
وان كان مشهورا بين العلماء الاعلام لم يخبر تحته طايل لانهم ان ادعوا بذلك
ان النظر الموصول بالى لا يحتمل ان يجوز به عن العلم الضرورى فظاهر البطلان

فما الذي حرم هذا المحجوب مع وجود العلاقة الصالحة ونعلم علما لا مزاحم
شبهة ان قايلا لو قال قد وضح لي هذا المعنى تصديقا للعلامات وشهادة الآيات
وايقنت به ايقانا بالغا حتى نظرت اليه او كانى انظر اليه كان في نهاية الحسن
والقبول وصحة التشبيه تستدعي صحة الاستعارة وبأي طريق يفرق بينه
وبين النظر الموصول بكلمة الى حتى يجوز استعمال الثاني بمعنى الرؤية
ولا يجوز استعمال الاول بمعنى العلم وان اراد ان هذه الصلة قرينة على انه
النظر الموضوع لهذا المعنى لا المعاني الاخرى التي تجيء في الشرح فيكون معنا
الظاهر هو الرؤية والعدول عنه خلاف الاصل لا الضرورية ففيه ايضا
نظر من وجهين الاول ان هذا القدر كان حاصلا في حمل الرؤية على العلم
الضروري فكان على المجيب ان يتمسك بذلك في اول الامر ويقول حمل الرؤية
على العلم مجاز لا يصار اليه الا الدليل فتجويز استعمال الرؤية ومنع استعمال
النظر في غير ناظر الى وجه صحيح ولا صادر من ناظر بعين صحيح والعجب منه ما
شرح المواقف من ان النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه
موصولات بالى مستبعد ولم يبين ان الذي يناسب استعماله في العلم
هو الموصول بالى الذي هو بمعنى الرؤية او تقلب الحدقة واما غيره من المعاني
فلا يناسب اصلا كما ستعلم والثاني انا نستدل فيما بعد ان ما نفي تعالى
الرؤية وهو الصارف عن الظاهر والعادل بناء على الحقيقة وانت خبير
بان عبارة الشرح بعيد عن هذا التوجيه الثاني حيث ادعى الامتناع في
الخصوصية فتامل الثاني انه يلزم ان لا يكون اه اقول استلزام الخاطبة
العلم الضروري م ولعله يحتاج الى الاستدلال بان هذا الصوت الحق

المشتمل على المعاني الحكيمة لا بد له من مصوت مؤلف حكيم قدير وهذا
الاستدلال نظير الاستدلال بآيات المصنوعات المحكمة المتقنة وهذا
ليس علما ضروريا واما العلم بان هذا الصوت لم يصوت في الجملة سواء
كان مع العلم بخواص الربوبية او لا فليس من العلم بالوحي في شيء على ان
كون هذا ايضا علما ضروريا محل نظر وايضا لعل الضرورة والاكتساب في
التجلي لها مراتب متفاوتة فيجوز ان يكون موسى عم طلب تعلو المرتبة
الحاصلة عند الخطاب ويفوق عليه ولو حملنا الآية على طلب العلم الضروري
الضروري اندفع هذا الجواب عن اصله لان قوله لن تراني نفي الرؤية
او دعوى الاجماع في هذه المسئلة في حيز المنع فان صاحب الكشاف
فسرها على هذا الوجه وحمل نفي الرؤية على عدم الطاقة المعرفة الضرورية
وهو اعرف بمذهب اصحابه وبمواقع وفاقهم وخلافهم على انهم لا يرون
اجماع اصحابهم حجة وانما الحجة عندهم اجماع المسلمين غاية ما في الباب
ان يكون هذا الزاما على من استدل بهذه الآية على نفي الرؤية فلهم ان
يقولوا انما استدل الماهر بهذه الآية الزاما على من استدل بهذه الآية على
جواز الرؤية او يعولوا في الجواب على الوجوه الاخرى واما غير المعتزلة
منهم فارغون عن هذا الالزام الثاني ان الكلام على حذف
المضاف اه هذا التاويل يحتمل وجهين احدهما ان يراد من الآية مطلقها
اي آية كانت وعلى اي شيء دلت وثانيهما ان يراد به الآية الدالة على الساعة
ويوم القيمة وهو المذكور في المواقف منسوبا الى الكعبي ومن تبعه
ولم اجد هذا التاويل على احد الوجهين في كتب المتكلمين ولا سيما انه

الى ابي القاسم الكعبي والذي نسب اليه الامام في بعض تصانيفه هو حمله
على طلب رؤية آية تكون سببا الى العلم الضروري وهذا وان كان ظاهرهم
حذف المضاف لكن يمكن ان يكون مراده التاويل الاول ويكون ذكر الآية
ووصفها بما تهيد التاويل وكشفنا عن خصوصية المطلوب استطرادا والامر في
ذلك سهل واما الجواب الذي ذكره الشارح بحسب الاجماع فما شرنا الى حاله
ولما ان الآية واقعة فلا وجه لنفي الوقوع بقوله لن تراني فانما يرد
على الوجه الثاني والثالث فمحل نظر لان دلالة اندكاك الجبل على الساعة
او افادته العلم الضروري محل مناقشة اما الاول فلان اندكاك الجبل
لا يشبه اقامة الساعة في مجاري العرف وما يتعاطونه من تشبيهه بمثله بها
في عاداتهم ويبعد ان يعبر انها هذه الآية من اشراط الساعة وعلاماتها
واما انها دالة على كمال القدرة وبلوغها غايتها ففي هذا الوجه يمكن ان
يدل على دخول الساعة وما يتضمنها بحسب القدرة لعلوم انها لم تكن
عزيزا في ميادين موسى ع فالظاهر انما سال آية لا من هذا الضرب فيصح
نفي ما سال مع اثبات هذا الضرب واما الثاني فلان الآية المذكورة انما
يدل ضرورة على تقدير التسليم على علة هذه الآية واما على الخواص المعتبرة
والصفات المطلوبة المعهودة في طريق الاستدلال فلعلها تحتاج
الى ضميمة نوع من النظر والفكر فان كون دلالة تلك الآية على الامور
المذكورة اجلى من دلالة خلق السموات وما فيها من البدائع فسبحان
هذا يظهر حال الجواب الثالث فتامل فلم يحتج موسى ع الى السؤال
الرؤية اه اقول هذا مبني على ان سؤال موسى ع وقومه عما سال يتعلق

مسؤله على استقرار الجبل انما وقع بعد اخذ الصاعقة لقومه والا لم يكن فرض الا
اللاحق مغنيا عن السؤال السابق فانهم ان قومه سالوا الرؤية
اولا تعنتا وعنادا فاخذتهم الصاعقة ثم انه ع مرة اخرى جاء الى ميقات
ربه فسال الرؤية لنفسه وهذا احد القولين عند اهل السير والجواب
مندفع على التقديرين اما على تقدير تاخر اخذ الصاعقة عن السؤال
المذكور فظ واما على تقدير تقدمه فلانه لا يمتنع ان يكون سؤالهم
الاول على سبيل التعنت والعناد كما يقوله اصحاب الشارح ولهذا اخذتهم
الصاعقة ويكون سؤالهم الثاني على سبيل الاستيقان وطلب العرفان
والعيان ولهذا لم يجيبوا كما يجاب السائل الطالب للحق المسترشد
الى اليقين ويزاح علته وايضا يمكن ان يكونوا بعد اخذ الصاعقة
لهم واحياء الله تعالى لهم اقترحوا مرة اخرى ان يسال موسى ع ويخيلوا
ان سؤالهم كان سببا لاخذ الصاعقة اياهم وذلك بخلاف سؤال نبي
فانه لا يصير سببا للاخذ لحرمته وكرامته عليه تع والحوا عليه ان يسال
الله تعالى ذلك وليس ذلك باول جهالاتهم وسفاهاتهم ويجيء ما يدل
عليه من النقل عن المعصومين الطاهرين صلوات الله عليهم
وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع ما اشارة اليه دليل يمكن
استنباطه من الحكاية المذكورة في الجواب وهو انه لولا امتناعه لم يكن
لاخذ الصاعقة وجه اذ لا منافاة في سؤال الممكن وحاصل الجواب ان
اخذ الصاعقة لا يتعين كونه لاجل استحالة الرؤية بل يجوز ان يكون
لتعنتهم في طلبهم وانت خبير بان الذم والتوبيخ انما يتعلق بالقبيح وبما

يكون سؤالهم الا ان يتعلق به اللوم والعتب فلو ان انسانا سئل صاحب جهرة
اخو ما ظهر لوهمه وفهمه وقال انه يلقانى اطوارا وتارات ويكلمنى مرات
واجيانا كان كلاما مردودا خارجا عن قانون المحاورات مخالفا للقاعدة
الخطاب حتى يقيد بكلمنى بالقبح ويلقانى بما يوذى وهنا واضح لمن تامله غنى
عتاج الى الاطناب وقد قررناه فى تعليقاتنا الاصولية بما لا يبقى شبهة معه
وفى الاية لم يذكر سوى قولهم ارنا الله جهرة فلولا ان الحال والمواخذ عليه
مندرج فيه معلوم منه لكان لا يوافق النظم المعجز وايضا قال لقد فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقد دل على ان المسئول موصوف بانه اكبر ولم يصف
السؤال بشئ يدل على انه مما لا ينبغى فالانسب فى الجواب ان يقولوا لا
دلالة فى الاية الا انه سؤال قبيح من حيث تعلقه بالمسئول المذكور واما
انه قبح فلا كما ان ذم سؤال اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء
لا يدل على استحالة التنزيل المذكور من غير مسئلة واما ما قاله البيضاوى
من انه يجوز ان يكون لاستحالته فى تلك الحال فيرده ايضا خلو الاية
عن تقييد المسئول بحالة معينة وههنا نظر وهو ان السؤال المذكور لما
ان يكون معلوم القبح عندهم او لا يكون كذلك وعلى الثانى لا يتوجه
الذم اتفاقا من المعتزلة والاشاعرة فانهم اتفقوا على ان التكليف
والعلم مما يتوقف عليه الذم والعقاب عادة وعلى الاول اما ان يعلم
عقلا فهو خلاف ما ذهبوا اليه واما شرعا فهو خلاف المنقول لان
كل منقول فى هذا الباب يدل على ان موسى عم يكون اعلى هم انه قبيح شرعا
ولم يكن جرى بينهم ذلك وايضا كان ينبغى ذكره فى مقام الذم والتبيع

ولم يذكروا امثال ذلك الذم والتوبيخ كثيرا ما يوجد فى الكتاب
الكريم مما لا يوجد له وجه سوى التقبيح والتحسين العقليين
واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر ان اراد انه كفر على تقدير
كونه كفرا فى علمه لم يكن معلوما كونه كفرا وكل باطل غير مطابق
للواقع لا يكون كفرا بل لعله لم يكن كفرا فى ذلك الزمان اصلا
لان موسى عم لم يعلمهم ذلك وعلى تقدير تسليم اعلامهم ولعله لم
يعلمهم انه من قبل الله تع وانما علمهم من قبل نفسه على جهة الاستنباط
بالنظر والاستدلال وقد تقرر عند الجمهور من المعتزلة والاشاعرة
ان قول النبى عليه السلم لا يكون حجة فيما يكون من هذا القبيل ولو كان
من الاحكام والعجب منه لا يكفر من يكذب قول النبى فى الحج مخبرا
عن جبرئيل عم بانه من وراثه يامره ان يامر اصحاب بالاهلال
ويكفر قوم موسى فى مثله وان اراد انه كفر عند المعتزلة بانهم
يكفرون الان من يجوزه فغالط انهم انما يكفرون الكرامية القائلين
بالرؤية فى الجهة وعلى سبيل المقابلة ولهذا ذكر فى الكشاف فى
تفسير الاية لا يغرنك تستترهم بالبلكفة ولولا ان التستر بالبلكفة
مما يبعده من الكفر لم يحتج الى نفى العزوبية وقول قائلهم انهم خاضوا
شنع الورى فتستروا بالبلكفة دليل ايضا على هذا ثم على تقدير
تسليم انهم يكفرونهم فلعله لضرورية ثبوته بالكتاب والسنة
عندهم ولا يلزم ان يكون ذلك كفرا فى زمن موسى عم الا ترى
ان اصحاب هذا المجيب يكفرون القائل بتحليل الخمر النص عليه

في الكتاب ولم يكن القول بذلك كهذا في زمن موسى عم عندهم بل كان
القول بتجويزه كهذا في ذلك الزمان واما انه بط فلا يخفى ان كل باطل
لا ينبغي ان يرد على صاحبه من ساعته وانتم ترون مثله كثيرا عن
النبي صم كما نظيره لمن تتبع الآثار والسير وقياس ذلك على الشرك
الذي نقله قياس مع الفارق الا ترى ان العدلية لا يجعلون اصحاب
الرؤية بمنزلة المشركين وهو ذنب لا يغفر اصلا ولم يعرف من جهة
المثابة ثم لا نم ان موسى عم لم يزجرهم اقترحوه ولم يرده لكنهم لم
يرتدعوا عن اقتراحهم والحوا عليه وجوابا لو اله لو سالتها
لنفسك لاجابك فراينا مشاهدة وعيانا وليس بممتنع في العقل
ان ياذن الله تعالى في ان يجيب موسى مقترحهم وان علم استحالة ما
كانوا يرومونه ويكون في ذلك لهم لطف ومصلحة لعلمه الله تعم
كيف ولا يقبح منه تعم شيء عند القوم ويجيء ذلك في طي حكاية
هذه القصة انشاء الله تعم   واما ثالثا فلانهم ان كانوا
اه قال في شرح المقاصد والمعتزلة يتحيرون في هذا المقام
تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله تعم ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق و
تارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين
او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما
احبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه ومعهم لئلا يبقى لهم

عذر

عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعم و
كل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية
ليسمعوا جواب الله تعم وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية فلا
فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا ويخبروا
السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى عم مع فائدة بالمعجزات
فمن السبعين اولى انتهى كلامه وقريب منه ما في شرح المواقف وفيه
خبط من وجوه اما اولا فلان المشهور في السير والتفاسير انهم كانوا حاضرين
لان القائلين بذلك هم السبعون الذين اخذتهم الصاعقة وقد صرح بذلك
في الكشاف والقاضي في مواضع عديدة ولو لا قولهم بذلك فباي جرم اخذتهم
الصاعقة والذين قالوا انهم عشرة الاف من قومه لا يخرجون السبعين
منهم واما ثانيا فلان ما ادعاه من انه لا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم
في الاخبار بامتناع الرؤية فلست ادري من اخبره بذلك ومن اين بلغه و
انما هي دعوى مجردة لا شاهد عليه من العقل والنقل وكل المفسرين والمؤرخين
ينقلون خلاف ما ذكره وان كان منشأ ذلك انهم كانوا من خواص موسى
واصحابه وكانوا صالحين ابرار فمع بطلانه ظهور فساده على الواقف
على هذه القصة من مواضعها يرد ان مذهب هذا القائل ان الصحابة كلهم
عدول ومع ذلك جحدوا وانكروا قول النبي صم في الحج وشاع هذا الانكار
حتى صار العلماء يستدلون به في كتب الفقه والاصول على مطالبهم

على ما اشرنا اليه فاى استبعاد يلحق عدم تصديق موسى منهم فى الاخبار بامتناع
الرؤية مع ان بين المقامين بونا بعيدا فان ما يعتبر هذا القايل من جملة
الاحكام الشرعية ويتعين ان يكون من قبل الله ولا يحتمل ان يكون من عند
نفسه وخطاء النبى ص فى ذلك ابعد ولذلك قل المتكلم ببيانه وما يكون
من جملة الاحكام العقلية ويتطرق اليه جواز ان يكون من قبل نفسه
لا من جهة الوحى والسهو والخطاء فى مثله مما قال به كثير من العلماء حتى
جماعة من اصحابنا الامامية مع بلوغهم فى تنزيه الانبياء ع مبلغا تقصر
عنه من عداهم وقد كان يمكن الاكتفاء فى الرد على المعتزلة بان الطامعين
بسبب سماع كلام الله ثم هم السبعون والقائلين ارنا الله جهرة ولم يكن يحتاج
الى دعوى انهم لا يتصور منهم الانكار واما ثالثا فلان السبعين لعلهم لم يكذبوا
قول موسى عليه السلام وانما سالوا ابتداء منهم بناء على طمعهم فيه ولم يرد عليهم
موسى ع واختار طريق السؤال والجواب ليكون اهدى الى الحق واوثق عندهم
وابعد من الخطرات الوهمية والوساوس الشيطانية واما ان الصاعقة
اخذتهم فلولا انكارهم لما اخذتهم فقد عرفت انه لنا لا علينا وقد تنزلنا
عنه فى هذا المقام واما رابعا فلان دعوى انهم لم لم يصدقوا موسى ع
مع اياته الباهرة فان لا تصديق السبعين او الجماهير البطلان جدا ولو صح
مثله لورد ان الاعراب اذا لم يصدق النبى ص فى ايفاء الثمن مع تاييده
بالمعجزات فان لا تصديق ذا الشهادتين مع انه رجل واحد من اسرار الحق
فاى معنى كان لاستشهاد النبى ع حتى سماه بسبب شهادته بذى الشهادتين
ويجرى مجرى ان يقول احد ان المشركين اذا لم يقبلوا من النبى دعوى النبوة

مع مشاهدتهم منه ص كثيرا من المعجزات فان لا يقبلوا من المسلمين او الكثير
اخبارهم اولى فقد كان الواجب ان يصرف المسلمون حجابا من وراء نقل
معجزاته المجردة للمشركين ويسدوا باب الاحتجاج ونقل الايات الحادثة
للجاحدين وكان عليهم ان لا يقبلوا الخبر المتواتر ويجحدوا وجود مصر و
الشام ووجود الترك والديلم وساير الاقوام لانهم جحدوا قول النبى ص
المويد بالمعجزات فان لا يقبلوا خبر اهل التواتر ولكنهم لا يقبلون خبر
السبعين لانهم قاصرون عن عدد التواتر وانهم يقبلون خبر السبعين
لكن لا يؤمنون بالاية لكونها اسوة ساير الايات فى مقابلته بالرد والجحود
لان السبعين ربما تجاوز عن حد التواتر سيما اذا كانوا سراة القوم و
اعيانهم ومن المعروفين بالصدق المشهورين بالصلاح واما الثانى
فمع عدم انطباقه على كلام القايل كما يظهر بادنى تامل فيسد باب الاية بعد
الاية فاين الايات التسع التى جاء به موسى ع ثم لما لم يكن فائدة فى اخبارهم
فاريد ان تختفى ما الفائدة فى اختياره ع اولئك المختارين واسماعهم
كلام الله وقد جاء النقل بان اختيارهم انما كان لان يبلغوا قومهم انهم سمعوا
كلام الله كما سمع موسى ع وانكار هذا النقل مع استفاضته وشهرته يجرى
مجرى انكار وجود موسى ع والغرض من هذا التطويل اعلام ان القوم
فى شق ما يذهبون اليه ويتوادون تنزيها عنا سلكهم بلغوا اى درجة
حتى جحدوا نور الضرورة واطفئوا مصباح العقل فى نصرته والى الله
المفزع ولعل الشيخ الجليل انما عدل عنه الى ما ذكره مع التزامه نقليه
لفظا ومعنى خصوصا فى هذا المبحث لما راى فيه ما هو من هذا القبيل

كفاهم اخباره بامتناع الرؤية غاية الامر ان يكون هذا الطلب خاليا عن
فائدة تختص به ولا توجب بعونه في صورة الاخبار من قبل نفسه وقد نقل
عنهم في مسئلة فدى العطشان ونعيق الجائع انه مسئلة ليس بمستحيل
عادة وعقلا ثم انه منقوض بأكثر الآيات الواردة في الاحكام الشرعية
فانه كان يكفيهم ان يخبرهم النبي بالحكم الشرعي الذي اوحي اليه ولم يكن يحتاج
الى ان ينزل اليه آية منظومة من عند الله ولا ينفع في المشركين نزول الآية
ايضا واما ان الفائدة فيه ان يكون آية باقية الى من علوم ويكون اهدى
الى الحق واثبت للقلوب في الشرك لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر
بانه كلام الله لا يخفى ما فيه اما اولا فلان سماع الكلام مع انتفاء متكلم ظاهر لا
سيما اذا كان من جميع الجهات على ما سبق آية عظيمة ودلالة واضحة فاي
حاجة الى ان يخبر موسى ع بانه كلام الله ولعله يزعم ان تكليم الله تعالى
مع موسى على الوجه المأثور لم يكن معجزة له وآية فاذا لم يكن هذا آية وخارقا
للعادة مع عدم متكلم ظاهرا فان لا يكون تكلم عيسى في المهد ولا الحيوانات
العجم مع نبينا ع معجزة لهما اولى واما ثانيا فلانه اندكاك الجبل وهي الآية
الكبرى والعلامة العظمى كانت مقترنة بذلك الجواب لم يكن فيه كفاية
واغناء عن اخبار موسى ع بانه كلام الله تعالى ولم اقف القوم على اكثر
منه وان كان كل كلامهم طريفا واختار موسى ع في المراد عليهم طريق
الاشارة الى رد الجواب الاول هو الثاني بان السؤال وان لم يكن
محتاجا اليه لكنه لمثل هذا الغرض يحسن بكابرو تأخير ورد الكفر
والباطل لمثله جائز بقوله واضاف موسى ع الرؤية الى جواب مما ذكره

اولا منا انه لم يقل ارهم ينظروا اليك ولعل السيد ارتضى هنا الجواب لو لما
لم يتكلم عليه بشيء واعلم ان اصل هذا الجواب من الدليل مما اختاره سيدنا الاجل
المرتضى في كتابه تنزيه الانبياء وغرر الفوائد بوجوه منها انه حكى
طلب الرؤية من بني اسرائيل في مواضع كقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الآية وكقوله تعالى واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
ومنها ان موسى ع اضاف ذلك الى السفهاء قال الله تعالى فلما اخذتهم
الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل
السفهاء منا واضافة ذلك الى السفهاء تدل على انه كان بسببهم و
من اجلهم حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالى وذكر الجهرة في الرؤية
يؤيد انه لم يكن الطلب للعلم لانه انما يليق برؤية البصر دون العلم
والمفسرون اختلفوا في المراد بما فعل السفهاء فبعضهم يفسره
بطلب الرؤية عليه يبتني كلام المرتضى الشريف قدس الله روحه
وهو الاظهر والاشهر وبعضهم يفسره بعبادة العجل ولا تأييد
في الآية على هذا واجاب عن نسبة السؤال الى نفسه ووقوع
الجواب مختصا به ع بانه غير ممتنع ووقوع الاضافة على هذا الوجه
مع ان السؤال كان لاجل الغير اذا كانت هناك دلالة تؤمن
من اللبس وتزيل الشبهة فلهذا يقول احدنا اذا شفع في حاجة
غيره للمشفوع اليه اسألك ان تفضل علي وتجيبني الى ذلك ويحسن
ان يقول المشفوع اليه قد اجبتك وشفعتك وما جرى مجرى

ذلك وانما حسن هذا لان للسايل غرضا في المسئلة وان رجعت الى الغير
فتحقيقه بها وتكلفه لتكلفهم اذا اخصه ولم يسعده وحاورهم وعلى هذا
الجواب ان السؤال اذا كان للغير فمن اي جرم كان توبة موسى حيث قال تعالى
فلما افاق موسى قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين وانما يكون
التوبة من ذنب وجرم فاجيب عن ذلك بانه انما تاب لانه اقدم على ان
سال على لسان قومه ما لم يؤذن له فيه وليس للانبياء ع ذلك لانه لا يؤمن
ان يكون الصلاح في المنع منه فيكون ترك اجابتهم اليه منفرا عنهم
وليس يجري مسئلتهم على سبيل الاسترشاد وبعضهم حسب قومهم مجرى ما
ذكرناه لانه يجوز ان يسئلوا مستبرين ما لم يؤذن لهم فيه لان منعهم
منه لا يقتضي تنفيرا وفيه ضعف والصواب في الجواب ما ذكره
المرتضى س ره من انه ليس في الاية ما يقتضي ان يكون التوبة وقعت
من المسئلة او من امر يرجع اليها وقد يجوز ان يكون سال ذلك اما
لذنب صغير فقدم تلك الحال او تقدم النبوة على راي بعض المعتزلة
فلا يرجع الى المسئلة وقد يجوز ان يكون ما اظهره من التوبة على سبيل
الرجوع الى الله تعالى واظهار الانقطاع اليه والتقرب منه وان لم
يكن هناك ذنب معروف والحاصل ان الغرض من ذلك انشاء
التذلل والخضوع واستظهار الاستكانة والضراعة وعلى ذلك ينبغي
حمل كل ما وقع منهم عليهم السلم من الاعتراف بالذنوب والعصيان من غير ان
يكون هناك معصية وذنب صغيرا او كبيرا ويجوز ان يضاف الى ذلك
الغرض تعليمنا وتوقيفنا على ما نستعمله وندعو به عند الشدائد

ونزول الاهوال وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوه
من الرؤية المستحيلة عليه تع فان الانبياء عليهم السلم وان لم يقع منهم
القبيح عندنا فقد يقع من غيرهم ويحتاج من وقع ذلك منه الى التوبة
والاستقالة كما في طلب ابرهيم ع ان يريه كيفية احياء وههنا توجيه
اخر لطلبه ع ذلك وهو ان ابرهيم ع كان اوحى اليه ان الله تعالى اتخذ
خليلا ويحيي الله له الموتى ان ساله ذلك وكانه ع وقع في قلبه من باب
الخاطر او من القراين التي يمكن التفرس بها انه هو الخليل الذي يراد
فاراد ان يعرف ذلك يقينا ويطمئن قلبه بذلك وذكره هنا الثاني وبل
في المواقف وهو مروي في كتاب العيون عن الرضا ع وتوجيه اخر
اورده المرتضى س ره في كتاب التنزيه وهو انه يجوز ان يكون ابرهيم ع
كان توهم وهم ما بالقتل ان لم يره احياء الموتى فالمراد بالاطمينان
هو الامن عن توهم ذلك الجبار وهذه لكن لما كان هذا داخلا في المسايل
وكان الاحتمال المذكور وجها لطلب الرؤية وغرضا يخرجه عن العبث
لم يتوجه السؤال ورده ولا يخفى ما فيه فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على
طلب وقوع المحال بل كان سؤال العلم باستحالته اوفق بالطلب وادخل
في الادب واجيب بان التزام جعل النبي المصطفى ما لتكلم ه هذا
تهويل وسطح لا يرجع الى طايل اذ لا مرج عندنا فنقول لما وقف
المسايل في سؤاله ان مسئلة الرؤية مما لا يتوقف عليه شيء من المعارف
الضرورية هذه المسئلة تجري مجرى ساير العلوم التي يتعلق بالمعاش
والنشاة الاولى من احكام الجواهر والاعراض على ان كل ما يتعلق بالكاينات

سبحانه بفعله تعالى لان الكل من فعله تع عندهم ولا فرق بين نفي الفعل
واثباته له تع وبين نفي الرؤية واثباته والفرق بحيث يستلزم الجهل
باحدهما النقص ولا يستلزم الاخر مع دعوى الجمهور ان عايشة كانت
تلعب بتماثيل فرآها النبي عليه السلم على تلك الحال فسألها عن تمثال كان
لها جناح فقالت هذه صورة الفرس فقال النبي صلعم متعجبا من ذلك
والفرس يكون لها جناح فقالت هذه صورة اما علمت ان خيل سليمان
كانت لها اجنحة وانه صلعم امر ابا هريرة ان يخبر الناس بان من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وهم ابو هريرة بامتثال امر النبي صلعم فاستقبله
عمر بن الخطاب واستخف به ثم اتى النبي صلعم ونبهه على وجه الخطا فيه وانه
لو علم الناس ذلك اتكلوا عليه واهملوا العمل فصوبه النبي صلعم وصوبه
وحديث تابير نخل المدينة ومنعه اياهم وتصويب راي حباب
بن المنذر مشهور مستفيض ولنا اذا تتبعت كتب الجمهور وجدت
من ذلك الكثير الشايع وما يجري على الحساب والضبط فاذا كان القياس
مع ان يعلم ما جهل النبي الذي هو خاتم المرسلين فلو كان لاحاد العقول
ان يعلموا ببركة الاقتباس من مشكوة النبوة ما لا يعلمه موسى عم لم يكن
به باس بل كان احق واولى واليق واحرى وقد علمنا انه كان لنبينا صلعم
علوم زائدة على علوم الانبياء السابقة ومزية في ذلك على غيره من الرسل
فلو كان بعض هذه العلوم المختصة به صلعم وصل الى العلماء من امته
لم يلزم من ذلك محذور ولا نقص في ذلك ولا غضاضة على الانبياء
وقد كان لوط عم لا يرى من في البيت مصرحين قال او اوي الى

ركن شديد وقد علمنا نحن بحمد الله تعالى انهم كانوا رسل ربنا وهذا موسى عم
لم يعرف وجه الحكمة والصواب فيما فعله الخضر بالسفينة وغيرها وقد
علمه احاد الاشاعرة والمعتزلة بل احاد السوقية من امة محمد صلعم
فان قالوا قد علماه عن قريب قلنا قد علم موسى عم امتناع الرؤية
ايضا بلا فصل وانتم الذين رويتم ان علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
واي مشقة في ان يعلم من هو في مرتبة بعض الانبياء بعد البحث
والفحص ما لا يعلمه بعض اخر في بادي الراي واول النظر ومن يسلم ان
علماء المعتزلة خارجون عن هذه الصفة ثم نقول له هل كان موسى عم
يعلم انه لا يجاب الى ذلك المطلب الذي سأله او لا يعلم وعلى الاول يلزم
العبث وهو محال بعين ما ذكرتم وعلى الثاني يلزم جهل النبي عم الصفي
بالتكليم بما علمه احاد الاشاعرة والمعتزلة والفرق بحكم دعوى ان كل
صفة سلبية يجب ان يكون معلوما فتفرغ السائل عن ابطالها
واعلم انه يمكن بناء الدليل على اصول المعتزلة بان يقال طلب ما علم
عدم حصوله قبيح لكونه عبثا والجهل به ايضا منفي لجواز ان يكون في
امته صلعم من يعلم ذلك وجهل النبي صلعم بما يعلمه بعض امته في المعارف
الالهية وان لم يكن ضرورية للايمان ولا الدليل السمعي استدعى والنقص
من كل ما يعد من هذا القبيل فهو لا يكون ذلك في غير المعارف الالهية
منفيا كالسياسات والولايات وتدبير الحروب فهذا الوجه لزم ان
يكون النبي صلعم عارفا بجميع المعارف الالهية من اول البعثة بحيث
لا يتجدد له علم من هذا الباب ثم لا يخفى ان طلب ما علم استحالته

وعدم وقوعه فيما يرجع الى حصول المطلوب سيان وقد لزم الثاني المعترض له
في تكليف لا يقع منه المكلف به اصلا فيلزمهم ان لا يدعوا الكون طلب
المعلوم استحالته عبثا من جهة الياس من حصول المطلوب فينبغي اخذ
ذلك من ماخذ اخر عليه يبتني امتناع تكليف المحال دون تكليف
ما علم عدم وقوعه مع امكانه واما كون الجهل منفيا لامكان علم بعض الامة
بذلك فيصير جهلا لان التغير انما يلزم من وقوع الجهل والعلم المذكورين
واما جواز العلم مع وقوع الجهل فلا يستلزم الا جواز التغير بمعنى
امكانه ولو كان ذلك محذورا لم يكن له مدفع لانه لازم لجواز الجهل و
العلم المذكورين ولا شبهة فيهما فان الجهل جائز عليهم والعلم ممكن لامته
والقول بان امكانهما لا يستلزم امكان اجتماعهما والمحذور فيه لا في وقوع
كل منهما منفردا يجري فيما ذكرتم فان وقوع الجهل مع امكان العلم لا يستلزم
امكان اجتماعهما والمحذور فيه   ولا يلزم الاضمار في الكلام اه
هذا مبني على ان الاستدلال بالظاهر ويندفع بان الظاهر ربما يصرف
عنه بالدليل ويستقيم الدليل على خلاف ذلك وقد علمت في طي ما سبق
ان الدليل الاول ايضا كان من هذا القبيل ثم ان المستدل اقام الدليل
على ان المعلق عليه هو السكون حال التزلزل والحركة من نفس الكلام
الذي وقع التعليق فيه ولم يتعرض المجيب لشيء من ذلك وحكم باحتياج
الكلام الى الاضمار ثم اعترف بعدم احتياج الكلام الى الاضمار في جواب
السؤال الذي يلي هذا الكلام وقد بناه على ما بنى عليه المعترض اولا ولا يخفى
ما فيه من الخبط والاضطراب وبطلان ما تخيله من الجواب اولا وتحرير

الكلام ح ان المعلق عليه هو الاستقرار لا مطلقا بل في المستقبل
وعقيب النظر بدلالة الفاء وان وذلك لانها اذا دخل على ان تفيد اشتراط
التعقيب لا تعقيب الاشتراط كما ان لو الداخلة على المضارع ربما تفيد
استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار على ما تقرر في محله وحملوا عليه
قوله تعالى ولو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الاية فههنا الشرط
الاستقرار عقيب النظر والنظر ملزوم لوقوع حركة الجبل عقيبه فوقوع
السكون عقيبه مح لاستحالة وقوع الشيء عقيب ما يستعقب منا
في ذلك الشيء ويستلزم وقوعه وبهذا يندفع ايضا ما اشار اليه من ان
الاستقرار حال الحركة ممكن فان المعلق عليه ليس هو الاستقرار في ذلك
الزمان كيف كان بل بشرط كونه عقيب النظر وذلك يفيد اشتراط
ملزوم الحركة والسكون بشرط ملزوم الحركة مح والحاصل ان قولنا
ان سكن هذا الخاتم حين تحرك اليد كان الامر كذا تعليق لذلك الامر
بسكون الخاتم بشرط حركة اليد ويتبادر منه هذا المعنى وبهذا
ذلك تعليقا بالمح ومنع هذا التبادر مكابرة لا يستحق صاحبها الخطاب
ولو لم يكن متبادرا فلا اقل من مساواته للاحتمال الاخر وعلى التقدير
لا يتم الدليل لما عرفت ان تعليق الرؤية على الاستقرار في الاية
من قبيله فان النظر بمنزلة حركة اليد والاستقرار بمنزلة سكون
الخاتم واما ان النظر لا يستلزم اندكاك الجبل وتزلزله ولا علاقة بينه
وبينه وانما هو مصاحبة اتفاقية فمم ولعل النظر ملزوم للحركة
كما ان استقرار الجبل ملزوم للرؤية ثم تحقق العلاقة بين النظر

والحركة ليس بابعد من تحقق العلاقة بين الاستقرار والرؤية على ما اشير
اليه من ان الاحتياج الى استحالة الشرط انما هو لبيان تسليم لزوم العلاقة
بينه وبين الجزاء وههنا جواب اخر على راى القائلين بوجوب كل واقع
وامتناع ما لم يقع هو ان الاستقرار لما لم يقع في الوقت الخاص الذي
علق الرؤية على وقوعه في ذلك الوقت علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممتنع
ولو بالغير وتعليق الممتنع بالذات على الممتنع بالغير جائز لامكان تحقق
العلاقة بينهما كما تقرر عندهم ان عدم المعلوم الاول مستلزم لعدم
العلة الاولى وهذا الجواب يتم ولو سلمنا ان العبارة لا تدل على صفوف
المشروطة وان الشرط في الحقيقة وهو وقوع الاستقرار في الوقت المعين
مع قطع النظر عن اشتراط كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهذا وفق تحقيق
المص والشارح القائلين بامتناع تخلف المعلول عن العلة ولما
الشرط التعليقي معنا ما يتم به علية العلة اه جعل الشرط اقساما ثلثة
احدها ما لا يكون علة ولا جزء العلة ولكن يتم به علية العلة ويتحقق به
التاثير وثانيها الجزء الاخير من العلة التامة وثالثها ما جعل بمنزلة
الملزوم للجزاء وقد قال في هذا الكلام شرح المقاصد لفظا ومعنى
على ما هو عادته في هذا الشرح ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الجزء
الاخير مما كان مما يتم به علية العلة التامة سواء اريد به العلة التامة
التي قيل في تعريفها انه ما يتم به فاعلية الفاعل او اريد به ما يعم مما يتم
به علية الفاعل فيتناول القسمان الاولان واما ثانيا فلان قوله وثالثها جعل
بمنزلة الملزوم ان اريد به الاشارة الى شرط لا يكون من جملة علل الجزاء لكن

تحقق بينه وبينه علاقة اللزوم فاقحام لفظ المنزلة وتصديره
بالجعل لغو لا طائل تحته ولفظ الملزوم يغني عن القسمين الاولين
لتناوله لهما فلا يحسن المقابلة ومع ذلك لا ينحصر ما يكون علة في
القسمين الاولين لجواز ان يكون الشرط نفس العلة التامة او
الفاعل المستلزم لسائر ما يتم به الفعل ولو فرضنا ان المواد مما
يتم به علية العلة معنى لا يتناوله اى شرط وسبب فرض من الامور
الوجودية والعدمية بل يختص بما يبعث الفاعل على المفعول بكون
مدخليته في التاثير بالذات وفي الاثر بالواسطة تفاقم الامر
وعظم الفساد وان اراد به الاشارة الى ما جعل شرطا على سبيل التنبيه
والادعاء وان لم يكن حقيقة ملزوما للجزاء ففيه ان بيان المعنى
المجازي في هذا المقام امر طريف فان المعنى المجازي لكل لفظ امر
فرع منه ومن فهمه وأي غرض يتعلق بذلك هناك ويجري
هنا مجرى قولنا في تعريف الاسد انه الحيوان المفترس وما يمكن
ان يستعمل فيه لفظه على ضرب من التجوز والانسان هو الحيوان
الناطق وما يخبر عنه وهما يعتبر انا نا ضرب من التسامح في هنا
هنه ومع ذلك يكون المعنى الحقيقي منحصرا في القسمين الاولين
وقد قدمنا ما يمكن الاطلاع به على ما فيه واما ثالثا فلان الاظهر
وان كان ما يفهم مما ذكره ههنا لكنه يناقض ما ذكره في شرح التلخيص
في قوله تعالى قل للذين امنوا يقيموا الصلوة حيث كان التقدير
على مقتضى القاعدة قل لهم اقيموا الصلوة ان تقل لهم اقيموا الصلوة

يقيموا الصلوة ومن المعلوم ان قوله عم ليس ملزوما لاقامتهم الصلوة
من انا الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف
الجزاء عليه وان كان متوقفا على شيء اخر لحق ان توضات صح صلوتك
وكان الصواب في توجيه الاية والمثال المذكور ان يقول انهما مبنيان
على توسع وتسامح فان الاية اشارة الى ان اللائق بالمؤمنين المكلفين
ان يكون حالهم في الاطاعة والحرص على امتثال اوامره عم بمثابة تعبد قوله
لهم وامره اياهم سببا وعلة لايقاعهم ذلك المامور به ممتنع التخلف عنه
والمثال مبالغة في كون الوضوء عمدة في الصلوة فاذا حصل
فكانه لم يبق شيء اخر يتوقف في صحة الصلوة ويعتبر فيها والمذيل
هذا المبحث بما روى عن سيدنا الامام علي بن موسى الرضا صلوات
الله عليه واله روى الصدوق رحمه في كتاب العيون في جملة ما
اجاب به عم عما ساله المامون قال المامون بارك الله فيك يا ابن رسول الله
ص فما معنى قول الله عز وجل ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الاية كيف يجوز ان يكون
كليم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك وتعالى ذكره لا يجوز عليه
الرؤية حتى يساله هذا السؤال فقال الرضا عم ان كليم الله موسى بن
عمران عم علم ان الله تعالى عن ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله عز وجل
وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه
فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة
الف رجل فاختار منهم سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة الاف ثم

اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور سيناء فاقامهم في
سفح الجبل وصعد موسى عم الى الطور وسال الله تبارك وتعالى ان يكلمه ويسمعهم
كلامه فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال
ووراء وامام لان الله عز وجل احدثه في الشجرة ثم جعله منبعثا منها
حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه
كلام الله حتى نرى الله جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا
وعتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم فماتوا
فقال موسى عم يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك
ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله
عز وجل اياك فاحياهم الله وبعثهم معه فقالوا انك لو سالت
الله ان يريك تنظر اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه
حق معرفته فقال موسى عم يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية
له وانما يعرف باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى تساله
فقال موسى عم يا رب انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم
بصلاحهم فاوحى الله جل جلاله اليه يا موسى سلني ما سالوك فلن
اواخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن
تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهو يهوي فسوف تراني
فلما تجلى ربه للجبل باية من اياته جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق
قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي وانا
اول المؤمنين بانك لا ترى ومن المعقول انا نرى الاعراض

كالالوان والاضواء او واعلم ان هذا الدليل هو العروة الوثقى والعمدة العظمى
بين الاشاعرة وعليه معول قدمائهم وفي المواقف ان العمدة في مسلك الوجود وهو
طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وذكر الامام في النهاية
ان معظم اصحابنا اعتمدوا في الرؤية على هذا الدليل والغرض من ذلك
معرفة حال هؤلاء المشايخ الذين اليهم المفزع والمرجع وقدرتهم في التمييز
فليتدبر البيت وليتنبه لهذا البرهان تبيين الاشتباه ثم لا يخفى ان
السكون امر عدمي ولا مجال لرؤيته والاجتماع والافتراق من الامور التي
لا تحقق لها في الخارج وكون الحركة مرئية محل نظر وتامل اما على راي
المتكلمين فلانها عبارة عن الكون في المكان وهو امر ثبوتي واما على
راي الحكماء فالحركة بمعنى القطع اما امر خيالي وهمي او موجود في الخارج
وعلى الاول امتناع رؤيته ظاهر وعلى الثاني فهو من الاعراض الغير
القارة فامتناع تعلق الرؤية بالعرض الغير القار واضح لانها انية
واما تعلقها به تعلقا زمانيا فباطل ايضا لان الوجدان الصحيح شاهد
بان ما لا يرى في الان نفسه او جزئه لا يكون مرئيا اصلا واما الحركة
التوسطية فلان الكون في الوسط امر اضافي فيبقى نعم رؤية الاعراض
مسلمة كاللون والضوء وفي دليل رؤية الجواهر انظار اما اولا فلان
رؤيتنا الطول مم وما قيل في بيانه من التمييز بين الطويل والعريض انا اذا
انا نميز بين الطويل والعريض عند تخلية البصر فذلك لا يدل على كونه
مبصرا فانا نميز بين البصير والاعمى عند تخلية البصر وكذلك الخفيف و
الثقيل والاثقل والحي والميت الى غير ذلك وليس شيء من المذكورات

مما يدرك وان اراد انا نميز بين الامرين بلا ملاحظة للعقل في ذلك سوى
استعمال الباصرة فانى له بذلك بل هو ظاهر البطلان فان التمييز بين
الطويل والعريض عبارة عن الحكم بزيادة طول احد الامرين على ما يتجه
دون عرضه بالعكس في الاخر وهذا الحكم لا يتصور بدون تصرفات
من العقل بعد اعمال البصر واما ثانيا فلان كون الطول عرضا واحدا قائما
بمحله دون اجزاء كل واحد من تلك الاجزاء ليس طولا وكون الجزء شريكا
مع الكل في الاسم مطلقا باطل ودعوى ان العرض المركب ايضا لا
يقوم بالمركب والحلين ظاهر البطلان مخالف للبديهة والبرهان
بل الحس والعيان واما ثالثا فلانا سلمنا ان الطول عرض بسيط غير
مركب لكن لا نم امتناع قيامه بمحلين مطلقا انما يمتنع لو قام بكل منهما
على حدة وليس ههنا كذلك وامتناع قيام العرض البسيط بالمركب
ممنوع كالنقطة والوحدة وغير ذلك وعلى احد هذين يحمل ما ذكره
الشارح في الرد على الدليل واما رابعا فلان هذا الدليل لو تم لدل على
ان المرئي هو نفس الجواهر الفردة فينبغي ان يكون الطول المرئي
في الشمعة المدورة هو الطول المرئي هو نفس الجواهر مرئيا على
اي وضع فرض الاجزاء متلاصقة او متفرقة منظومة او منثورة
فالواجب ان يكون الطول المرئي في الشمعة المدورة هو الطول
المرئي فيه بعد تقيمها وتطويلها بحيث يبلغ فرسخا او اثنين فان قلتم
الطول مشروط بامر زائد في الاجزاء وليس نفس الطول بل تسمية
الاجزاء طولا موقوف على ذلك الامر الزائد قلنا يلزم ان يكون المدرك

في الحالين واحدا ولا يتفاوت غاية الامر ان التسمية تختلف وهذا ايضا
ظاهر البطلان على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر الزائد فانه غير قائم
بواحد من الاجزاء وقيامه بالكل مستلزم للمحذور المذكور والجواب
مشترك وهذه الصحة لها علة مخصصة اه انت خبير بان الامكان
الذاتي غير معلل ولا هو مختص بحال الوجود فالمراد بالصحة امر وراء
الامكان الذاتي يدخل فيه ارتفاع الموانع ووجود الشرائط ثم لو كان
المراد من علة الصحة متعلق الرؤية لكفى قوله فان الاجسام والاعراض
لو كانتا اه وكان سابقه ولاحقه لغوا محضا وغير مرتبط ومنتظم
بل هذيانا وهذرا وايضا اي غرض يتعلق بالتعبير عن المرئي بعلة
صحة الرؤية وهل هي الا مثل مستقيم الا عن المضروب والمقتول بعلة
صحة القتل والضرب وبالجملة لا نقيم على هذا التفسير احد الا عنادا
او خروجا عن قانون الكلام فكان الاولى ان نعترف صاحب التفسير
بفساد الدليل ويصل الى دليل اخر يبتني على هذا التفسير وههنا
شيء اخر وهو ان المرئي على هذا التوجيه امر مشترك ولا يرى الامر
المختص اصلا فكيف يحصل التمييز بالرؤية بين الخصوصيات وقد بني
الدليل على انا لرؤية بها نميز بين الطويل والعريض ولو قيل ان
المدرك بالبصر هو الامر المشترك والخصوصيات انما تنتزع منه بمعونة
العقل فمن الواضح ان ما به الامتياز لا يمكن اخذه مما به الاشتراك
فمس الحاجة الى ادراك خصوصيات اخرى يدرك بمعونتها هذه
الخصوصيات على انه على هذا يبطل الدليل عن اصله فان تميز الطويل

عن العرض لا يدل على رؤية الطويل اصلا بل يجوز ان يدرك
بالعقل ولئن قال قائل ان المراد باشتراك العلة هو كون جميع
ما يبصر مشتركا في امر يكون ذاتيا له او نوعا ولعين المراد ان
الامر المشترك هو المرئي فبعدما لا ننزل عما في هذا التوجيه من
عدم انطباقه على عباراتهم اصلا نقول فالتمييز بين الطويل والعريض
وادراك خصوصية الطول والعرض انما هو في الوجود واما ان
الوجود على اي حال فغير معروف اصلا وانما هذه الصفات من الطول
العرض وساير ما نعلم اشتراكه معهما في الموصوفات صفات الوجود وهنا
وهذا اظهر فسادا من كل شيء ويمكن ان يقال هنا كان لا انه لا اصل
التوجيه المذكور مع قطع النظر عن هذا التوجيه لانا نعلم قطعا
ان المرئي هو الموصوف بهذه الصفات ولا يمكن لاحد ان يتوهم
ان اللون شيء غير المرئي وان الطويل شيء اخر والمرئي شيء اخر فلو
قيل ان المرئي هو الوجود المشترك لزم ان يكون الموصوف بهذه
الصفات لكن لمكان في الزام اتصاف الوجود بهذه الصفات حاجة
الى دعوى اتحاد المرئي والموصوف بهذه الصفات وعلى ما ذكرنا اخرا لم
يكن يحتاج الى دعوى هذه المقدمة من خارج بل كان يلزم المستدل
باعترافه افترقا لا اوله بقي ههنا بحث اخر وهو ان المعتزلة ومن
يحذو حذوهم انما يقولون بامتناع رؤية ذاته الموجود منهم عن ذلك
وهو المذهب المختص بهم الذي انفردوا بدعوى الاشاعرة ومن تبعه
والذي اختص به الاشعرية واتباعهم هو ان ذاته يرى هو المراد

في هذه المسئلة الا ان الكرامية يقولون برؤيته تعالى في الجهة لكونه
المرئي جسما ومن البين ان الذي قالوا بكونه جسما هو الموجود
الوجود ولو كان مراد الاشاعرة ان المرئي هو الوجود الخاص او المطلق
لكان الفرق بين المذهبين ان المرئي هو الذات دون الوجود
او الامر على العكس ولم يحصر في ان الرؤية في الجهة او منزهة عنها بل
الاشاعرة قاطبة ينفون رؤية الوجود عن اصله على ما اطلعنا عليه
ويجيء في الشرح ايضا ولو كان بن قايل فهو امام الحرمين وشيخ الاشعري
حسب فالدليل المذكور لو تم لدل على غير المتنازع فيه في المسئلة
بل تم الدست للمعتزلة لانه دل على ان ذاته تعالى لا يرى وهو مراد المعتزلة
واما ان وجوده يرى فنفيه ليس مقصودا لهم في هذه المسئلة
وليس هذا المقام موضع نفيه واثباته بل ليس في ذلك متنازعا فيه اصلا
على ما اشرنا اليه من ان الاشاعرة ايضا قائلون بنفي رؤية الوجود
ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان تقول المعتزلة
بذلك ايضا واما ان بعض اصحاب الاشعري التزم ذلك وان المرئي هو
الوجود فحسب فقد اعترف بان الحق مع المعتزلة في هذه المسئلة
لكن ههنا غلط وقع من جميع العقلاء سواء كانوا من المسلمين او المشركين
حاضرين كانوا او بادين مشرقيين ومغربيين وهو ان المرئي هو الموجود
دون الوجود فان احاد المشركين من الحنفاء والصابئة
والمثبتة للصانع والمعطلة لا يرى الا ذلك ومن المعلوم انه لا ينفر
المعتزلة ولا جرم لهم فيه والبلية اذا عمت طابت ولعمري اني لكنت

ظننت انه لا يستنكف احد من اثبات هذه البرهان في بطون الاوراق
الاوراق وتسميته نصرة المذهب وقيامه مقام الطامع في الثواب
الاجل جزاء لهذا الصنع الجميل ولو لا تحقق امر فصحح حال
الوجود اه اقول ان اراد بالمصحح ما يكون تمام المصحح بحيث لا يستند
شيء حاله معه في الصحة فمن البين ان الحصاده في الوجود
والحدوث ثم بالظاهر البطلان اذ الرؤية لها موانع كثيرة
وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته تعالى يصرف الابصار عن
ادراك المبصرات وكونه حجابا بين الرائي والمرئي شرط الرؤية
ومن المشترك بينهما كون المرئي على جهة مخصوصة ووضع معنى
بالنسبة الى الرائي الى غير ذلك مما يشترطه الخصم في الرؤية ولا يعد
عدم اشتراكه بين اشخاص الممكنات في جميع الاحوال اذ الصحة
المعلولة لهذا المصحح ايضا لا يستمر في جميع الاحوال وان اراد به
ما له دخل في الجملة في الصحة فنسلم مشترك بين الجوهر والعرض في
جميع الاحوال وانه هو الوجود الا انه لا يلزم من تحققه في شانه تعالى صحة
الرؤية بالمعنى المقصود وهو انتفاء الموانع وتحقق الشرايط والا فتحقق
شرط من شرايط الرؤية وانتفاء مانع من موانعها في شانه تعالى مما لا
ينفيه احد من العقلاء ثم لا يخفى ان الحصار المشترك الوجودي للشيء
للجواهر والاعراض واوقاتها في الوجود المطلق بل العلة هو وجود
الجواهر والاعراض والوجدانات القابلة للتاثر وكونه مما يرتبط
هذا المعنى امر سلبيا لا يضر في التاثير اذ تعين الموثر الوجودي

ربما كان بالامور السلبية وليس يضر ذلك في كون المؤثر موجودا على انه
يمكن ان نعتبر المقتضي امر وجودي آخر مشترك بين الجوهر والعرض الخ
انما ادعى اختصاصا بالعلة المصححة المشتركة في المعينين المذكورين دون
المشترك مطلقا ونحن لا نجعل هذا المشترك علة مصححة ولكن نجعله بعضا
معينا للعلة ثم اقول اذا جعلنا الحدوث شرطا لتاثير الوجود لا مؤثرا ولا
جزء له امتنع كون الحدوث مشتملا على السلب واعتباريا ولو جعلنا صحة
الرؤية امرا عدميا امكن تاثير الامر الاعتباري والسلبي ايضا فيه
يمكن ان يرجع الحدوث الى صفة وجودية لكون الماهية بحيث اذا وجد
كان وجوده مسبوقا بالعدم فالسلب خارج عنه ليس داخلا فيه فمنع
كون الحدوث سلبيا فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة اه
امكان توهم الحدوث دون غيره من الصفات المشتركة لا وجه له اصلا
بل الحدوث يساوي غيره من الصفات السلبية في امكان التوهم ولا استحالة
في الواقع وانقص من غيره من الصفات الاعتبارية التي لا يدخل السلب في
مفهومها فقد اعترض عليه بوجوه سيندفع بما دل عليه اه على هذا يكون
معنى اختصاص علة الابصار بحالة الوجود ان تحقق الابصار مخصوص بحالة
الوجود وانت خبير بان هذا الدليل بمراحل عن هذا وارتكاب مثله دليل
على غباوة عظيمة او عناد شديد وبعد انتفاء ان الامكان
اعتباري اه اقول فيه نظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا ان كان
مبنيا على ان السلب داخل في مفهومه فنحن لا نفسر الامكان الذي نجعله علة
بسلب الضرورة بل بتساوي الوجود والعدم بالنظر اليه وان كان مبنيا

على ان هذا المفهوم غير صالح الا ان يكون موجودا لان الظاهر انه لا تقرر من
الوجود في هذا المعنى بل ربما كان اقرب منه وقد سبق الدلايل والشبه على كون
الامكان وجوديا في هذا الكتاب ولم يسبق شيء منه في الوجود واما ثانيا
فلان الوجود انما يرى حين عدمه لتحققه واتصاف الماهية به فصحة رؤيته
مشروطة بكون الواقع ظرفا لنفسه ولا يرى حين عدمه فليكن الامكان مرئيا
حين تحققه وغير مرئي حين عدمه ولعل الامكان انما يكون موجودا حين
وجود الماهية ولا يكون موجودا حين عدمها فان قلت حين وجود الماهية
لا يكون الامكان وجودا بوجود الماهية ضرورة امتناع كون معنى واحد
وجود الشيئين وكونه موجودا بوجود آخر ضروري البطلان فانا نعلم
ان هناك موجودا واحدا لا موجودين قلت يجري مثل ذلك في الوجود
فانه يستحيل ان يكون وجودا لنفسه وللماهية بعين ما ذكرتم وكونه
موجودا بوجود آخر ايضا باطل بمثل ما قلتم فان قلت لا يشترط في الوجود
كونه نفسه موجودا بل يكفي كون موصوفه موجودا وبذلك يغني عن
اشتراط وجود آخر للوجود لانه مخصص بحال الوجود وكون الوجود مرئيا
في حال وجود الماهية وغير مرئي في حال عدمها ليس مكابرة قلت كذلك
نقول في الامكان ونكتفي بوجود موصوفه عن وجود نفسه ونخصه
بحال الوجود حينئذ ولا يعم العدم ونمنع كون رؤية الامكان حال وجود
موصوفه غير مرئي حال عدمه مكابرة من غير ان ندرك كونه جوهرا
او عرضا اه اقول فيه نظر اما اولا فلانه على هذا يلغو اثبات تعلق الرؤية
بالجوهر والعرض بما سبق ذكره لان ادراك الشيء اذا خلا عن ادراك الجوهرية

والعرضية وخصوصياتهما اعم من ان يختص باحدهما او يشترك بينهما بان يختص
باحدهما والبعض بالاخر كان المدرك هو الامر المشترك بينهما لا احدهما
على ما نتمم فكان حاصل الدليل ان المرئي هو هوية الشيء المطلقة وليس
يدرك خصوصياته فليس المدرك شيئا من الخصوصيات بل الامر المشترك
والامر المشترك منحصر في الوجود ولا يخفى ما فيه فكثير من المقدمات مستند
لا طائل تحته واما ثانيا فلان خصوصية التحيز والنسبة الى المكان
مدرك في كل مرئي ولا يمكن لاحد ان يقول انا نرى الشيء من غير ان
ندرك كونه متحيزا بالذات او بالعرض وهذا الوصف المشترك اقرب الى
كونه مرئيا من الوجود الذي زعموه واما ثالثا فلان الهوية المطلقة
اذا كانت مرئية لم يلزم منه ان يكون الوجود مرئيا فلعل المرئي هو
الوجود الزائد والتشخص الزائد وهو لا يقصر عن الوجود المطلق في
صحة الرؤية وكون زيادة التشخص او الوجود غير معلوم بالرؤية
مم بل اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون الى زيادة الوجود والتشخص
في كل موجود ولا يجوزون العينية ولعلهم ادركوه باول النظر وانف
الرؤية وقاسوا عليه الصانع الذي لا يرى واذا اثبتنا ان الصانع لا يزيد
عليه شيء منهما لم يثبت رؤيته فيتوقف الكلام على اثبات ان الوجود
والتشخص زائدان في شانه تعالى وانى لهم ذلك مع ان بعض اصحاب الاشعري
يذهب الى عينية الوجود والوجوب في شانه تعالى وقد تقرر في مقامه
ان الماهية الكلية في شانه تعالى محال واما رابعا فلان ادراك الشيء بالرؤية
لا يستلزم امكان حمل المعنى المجرد من خصوصية المدرك عليه وكذلك

الامر في غير الرؤية فان النفس تدرك ذاته بالعلم الحضوري مع معرفة
ولا يدرك انه جوهر او عرض مجرد او مادي وعلى ما ذهبوا اليه يجب ان
يكون المرئي لكل احد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم ان المرئي هو
الوجود الا صاحب هذا الدليل وانه لو كان تصديق فعلمه بذلك
غير مستفاد من الرؤية بل من نظر دقيق وفكر عميق فاذا يجوز ان
يكون المرئي هو الجوهر او العرض وخصوصياتهما ويكون حملها وحمل
خصوصياتهما على المرئي موقوفا على استيناف نظر وتامل فربما ادى
الى العلم بالخصوصية وربما لم يؤد بل انقطع وانبت واما خامسا
فلانا نجد انفسنا حين رؤية الشيء متمكنين من التصديق بقضية محمولها
الوجود من غير احتياج الى علم جديد وتصور مكتسب فهل موضوع هذه
القضية هو مفهوم الوجود او غيره وعلى الثاني فليجز ان يكون المرئي
هو هذا المفهوم ومن اين نعلم انه غير صالح للرؤية ولعل هذا المجيب
يذهب الى ان موضوع هذه القضية ومحمولها واحد بانه يكون من
قبيل حمل الشيء على نفسه مواطاة واشتقاقا ولعمري اذا جاز هذا المنزل
فساغ للخصم ان يقول وجود كل شيء عين ماهيته وليس امرا زائدا عليه
والدلايل التي تقام على زيادته غير تامة والمدرك من كل شيء هو وجوده
الذي يختص به ويكون عين ماهيته لكنا لا نعلمه بعنوان التحيزية
والجوهرية والعرضية لكونها عرضيات لتلك الوجودات ولا يجب ان
يدرك حين ادراكنا الشيء كل معنى ينتزع من ذلك الشيء وذلك ظاهر
ايضا فلعل كل موجود له وجود خاص به زائد عليه والمدرك من الموجود

هو ذلك الوجه الزائد وهو الذي يحمل على نفسه اشتقاقا او مواطاة
ولا حاجة ههنا الى امر مشترك على انا لو سلمنا لا هو المشترك الذي يكون
محمولا مخصوصا الموضوع يكفينا اذ لعله المدرك بالبصر دون المشترك
بل اللائق بالمعقول ان يكون الا هو كذلك والمشترك بعيد من
الابصار ولا يخفى ان جميع ما ذكرنا من الوجوه اقرب مما حملوه مبنى
الدليل والالزام بالعقل ثم هذا الجواب لصاحب المواقف وقد عول عليه
وذكنا اليه بل افتخر به وبنظائره وهذا يدل على غباوة عظيمة او انه
كان يتغابى تعمدا تقربا الى الامساك بالجهال وقيل ان الهوية المطلقة
المشتركة اه هذا ما ذكره س سره في شرح المواقف وفيه نظر لان حمل
الجوهر على الجواهر المركبة لا يتوقف على تفصيلها والادراك الاجمالي الكلي
للماهية المركبة يكفي في حمل اجزائها عليها ويكون ذلك الحمل بينهما على
ما حقق في موضعه وايضا ما ذكره لا يتاتى في البسايط الخارجية
الا ان يريد بالتفصيل ما يتناول تحليل الجزئي الى ماهية وتشخص والاظهر
ان يقال ادراك الشيء بالبصر لا يستلزم حمل الماهية الكلية عليه سواء
كانت ذاتية له او عرضية وانما يتاتى ذلك بعد ان يقبض على العقل
بسبب ادراك الجزئيات المتعددة المعنى المشترك بينها وهذا امر يتوقف
على اسباب اخر وربما احتاج الى النظر في بعض المواد بل اكثرها وقد
سبق اشارة اليه في الشرح في مباحث الامور العامة ووجه ان نفى
ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اه ان اراد بصحة الرؤية
صلاحية الوجود لذلك بمعنى عدم كون الوجود بما هو وجود مانعا

عن ذلك فذلك غير مجد ولعل خصوصية وجود الواجب مانع عن تعلق
الرؤية به وهذا القدر يكفي لنافي الرؤية ولا نم ان مقصوده اريد
من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن الظاهر انه غير لازم من
المقدمات المذكورة واما ان الصحة لا يتصور فيها المانع والشرط
فانما في الصحة بمعنى الامكان الذاتي وقد علمت ان الصحة ههنا
ليس بهذا المعنى والا لم يختص بحال الوجود بل بمعنى يحصل بحسب انتفاء
الموانع وحصول الشرايط وهذا المعنى مما يتعلق بما ذكره السايل
من الشرط والمانع والحاصل ان كلام هؤلاء في هذا المقام من
الاعاجيب واجاب الآمدي بان المتمسك ههنا الدليل
اه قد تبع في ايراد جواب الآمدي في مقابل هذا التقرير للسؤال
كلام المحقق الشريف في شرح المواقف وفيه خبط ظاهر فان السايل
لم يقتصر على مواخذة المستدل بالمناقضة وان ما يبتني عليه دليله
يناقض مذهبه حتى يندفع بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان اصل
سؤاله ذلك وانما ذكر مذهب الاشعري تاييدا لهذا الاحتمال وتقوية
للمنع فكيف يندفع بمجرد اعتقاد الاشتراك من المستدل ولعله غفل
عن ذلك وتخيل ان السؤال بمجرد ابداء التناقض ويمكن ان يوجه
بان الدليل قائم على الاشتراك في هذا الكتاب فالمعتقد للاشتراك
ان يقيمها ويدفع المنع فلا يرد عليه ما ذكرناه واما نافيه فلا يتاتى
له اقامة هذا الدليل لانه بزعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة
قاصرة عن افادة المقصود وقال بعض المحققين مفهوم الكون الخ

اه قد سبق اشارة الى هذا المعنى في الشرح وان ادلة الاشاعرة تؤيد ان المراد
ذلك وفيه نظر فان من جملة ادلتهم ان الوجود لو كان قائما بالمهية و
زائدا عليها كان الوجود قائما بالمعدوم لكون المهية في نفسها معدومة
وانه تناقض ولا يتفاوت الحال في ذلك بكون الوجود موجودا او معدوما
وكذلك الحال في غيره من الادلة كما يظهر بالرجوع الى موضعه
الشيخ الاشعري بلغ مناه واصحابنا يتعجبون من عدم استنكافهم عن
ذلك   اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء يقتضي كونه مرئيا اه تعلق الرؤية
واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق
لا يجدي في دفع النقض لان اختصاص هذه الصحة بزمان الوجود يقتضي
علة مخصوصة بذلك الزمان والا لزم الترجيح من غير مرجح كما قاله
المستدل بعينه ولا فرق بينهما في كونهما اعتباريتين وغير اعتباريتين
وعلى طريق امام الحرمين لا بد من متعلق للخلق صالح لذلك ومن البين
انه لا يكون اعتباريا لان الخلق ههنا بمعنى الايجاد خارجا وهو لا يتعلق
الا بالموجود الخارجي لكن على هذا التقدير يمكن ان يدعى الفرق بين
الرؤية والخلق في وجوب التعلق بالامر المشترك وعدمه فان
ما سبق في جواب الاعتراض الثالث من عدم التمييز بين الاتصاف
بين خصوصيات المبصرات وعدم العلم بها لا يجري في الخلق وان خص
بانه لا يجري في اللمس ايضا فان الملموس يعلم كونه جسما او املس او خشنا
بل كونه لحما وعظما وغير ذلك ايضا من صحة النقض بالملموسية وعدم
صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم

صحة

صحة النقض بالمخلوقية باطل   اما الاجماع فباتفاق الامة اه
دعوى الوفاق في هذه الدعوى خلاف الواقع فان شيوخ المعتزلة
مع قرب عهدهم بزمن الاصحاب لم يعرفوا ذلك ومن العجائب انه لا يعرف
الاجماع واصل وعمرو مع لقائهم صحابة النبي ص ثم يعرفه احاد الاشاعرة
بعد سبع مائة سنة او ثمان مائة سنة وسكناهم بدار اقامة الصحابة
البصرة والكوفة وما ضاهاهما واعجب من كل ذلك انه لا تعرفه عائشة
ام المؤمنين وهي التي وصى رسول الله ص باخذ شطر الدين منها
ويعرفه هؤلاء القوم وقد نقل عنها انها كانت تنكر القول بالرؤية
ونقلها رواة الثقات عنها متواترا ومثل هذه الدعوى انما يناسب
طريقة السنية الذين يقولون بخطاء الصحابة والتابعين وغيرهما
من السلف ومخالفتهم لما كان يعلم ضرورة من سيرة النبي ص وقوله
ع واما طريقة الجمهور فلا يليقها هذه الدعاوى واما اصحابنا الامامية
فقد رووا عن امير المؤمنين ع واولاده الائمة الاطهار عليهم السلم
ما يملأ الدفاتر ويملأ الطوامير ودعوى الاتفاق منهم
كطنين ذباب ولا يخفى ان رواية احد وعشرين من الصحابة حديث
الرؤية لا يرتبط بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان اتفاقهم على كون
المراد ظاهرها لا يستلزم الاتفاق المدعى فضلا عن روايتهم ذلك
ومن العجائب ان الش الجليل تبع في ذلك عبارة شرح المقاصد ولم
يتفطن بما فيه من المعنى الجليل والصنع الجميل ثم لم نقف على هذه
الروايات واسماء رواتها وليته نقلها جملة مستوعبة حتى نتكلم عليها

واما الذي اهمده الشيخ منها فسنصح لك فيها انشاء الله تعالى بل هو واحد
الالاء من مفعول به المطلق اه وههنا وجه اخر هو ان الى بمعنى عند وهو
معنى معروف عند النحاة وله شواهد كقول الشاعر فهل لكم فيها الى فانني
طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الاية حينئذ
ربها منتظرة ومفعول الانتظار محذوف اي منتظرة نعمة ربها كذا
في شرح المواقف وهنا يشعر بان عند ظرف للانتظار والاصوب انه
ظرف للنضرة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند ربها ثم قال منتظرة اي
نعمة ربها فقد وقع في بعض النسخ تصحيف في البيت المنقول والصحيح
هكذا تطل الظماء حيال الحمام ومن الشواهد على ان النظر الموصول
بالى بمعنى الانتظار قول الشاعر وجوه بهاليل الحجاز على النوى
الى ملك ناب المغارب ناظرة ومن المعلوم ان روية بهاليل
الحجاز ملكا ذات المغارب غير واقع فهو بمعنى الانتظار واجيب
بان انتظار النعمة غم اه هذا من اطرف الطوايف فان انتظار
النعمة وتوقع الفرجة مما تعورف في العرف والعادة من
الرغايب وعجايب الحسنى بحسب الاطايب وقد عبر الله عنها بالحسنى
في العقبى ووصف الراجين للثواب والمغفرة بحسن الحال ونعم
البال والبشارة مما يستلزم انتظار المبشر به والراجي ينتظر حصول
الموجود ويترقبه وعلى زعم هذا القايل ينبغي ان ينقلب البشارة
بحسن اجل غما عاجلا ويستحق من ياتي بالبشارة الى الملوك مجازاة ان
كان ذو ده خاليا من تصوره وذهنه فارغا من تفكره ولم يكن قلبه

فهو ما من قبله وماله مشغولا بامره ضيعا وايلاما وعقابا ونكالا
وان لا يبادر لحسيب حسبه من لا يرضى باسانة وغمه بالبشارة و
اخباره ما من شانه ان ينتظره ويتوقعه لتعجيله له الغم وتحسين
الهم ويصبر حتى ياتي الملط بدون ترصد وترقب بغتة وفجاة
وان يكون النبي صلعم وغيره من الاولياء والمتقين في غم دائم
وعذاب مستمر ما داموا في دار الدنيا لانتظارهم ثواب الاخرة
ورضوان ربهم ولعل هذا القايل يستحسن ان يتضجر ويتالم
من بشره بامر مستقبل كما يعني من نفايس من بريده بانه سياتي
غدا بان يقول المبشر انك اوقعتني في غم والم عظيم هو الانتظار
والترقب وقد كنت في فراغ من خلو الذهن ويقوم مقام الانتقام
والمكافاة للمبشر ويعلم قولا وفعلا ويسوؤه سرا وعلانية ويرضى
اذا بشره رجل بشي ان يستقبله ذلك باللوم والتوبيخ والاساءة
اليه ويتبرم من بشارته ذلك بدون ان يبدي فيما بشره به سوء
وقبحا وهذا شي عجاب فليعتبر اولو الالباب على انكون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة اه هذا التفسير قد نسب الى
الصاحب الكافي وذكر الامام ان الازهري اورده في كتاب التهذيب
وانشدوا قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما
ولا يخون الى اي لا يخون نعمة ونسب سيدنا المرتضى هذا التفسير
الى المفتي بكير بن وابل ومدعم تفطن المفسرين لمثل القولين المذكورين
لاينافي جودته ولطفه واكثر المعاني والتفاسير المبدعة مما استنبطه

المتاخرون يتلاحق الاكباد وكان بعد ذلك فضلا وفي لي ضجيج لا عباد
وعدم ثبوت النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار عند الثقات ممن قد
اشرنا الى ما يدل عليه ومما يدل عليه قول الشاعر ويوم بذي قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا ومن المعلوم ان
الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت برجل شديد الباس قتال
الاقران حتى كانه موت مجسم مجاز لا يصار اليه ويحكى عن الخليل انه
قال يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب
تقول انما انظر الى الله ثم الى فلان وهذا يعم الاعمى والبصير فيقولون
عيني شاخصة الى فلان وطامحة اليك ونظري الى الله واليك وترجم
العجم هذا المعنى فقالوا فلانی بسوی فلان چشم نگرانی دارد
فلانه فلان کارا می کود انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها
ثم هذا دعوى منهم نصرة للمذهب ولا يخفى انها في حيز المنع لكن لا يبعد
توجه المنع عليها المستدل لان خلاصة الكلام ان النظر الموصول بالى
لم يثبت في استعمال من يوثق به بمعنى الانتظار فحمل الاية على معنى غير ثابت
في الاستعمال غير صحيح وهذه الابيات تحتمل حملا لا ظاهر المعنى اخر فلا
يثبت به الاستعمال المطلوب والحق ان تشبيه الوعية بالرؤية كما في
الشرح مما ينبو عنه الطبع السليم على ان الحمل على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النحاة فحمل النظر في المصراع الثاني على
الرؤية حمل على المعنى غير ثابت وفيه ان حمل النظر في المصراع الاول
على الانتظار ايضا حمل على معنى غير ثابت فتساوى الامران في البيت

فيه

فبقي حمل النظر على الرؤية في الاية راجحا وفي الثاني ناظرات الى رحمة الله
نعم اه في الوجهين نظر اما الاول فلانه اضمار وهو خلاف الاصل
وهو غير موجه فيما نحن فيه ولما كان الاهون ان يحمل النظر في البيت
على الانتظار لا وجب ان يكون ذلك معناه الحقيقي بل يجوز ان يكون
مجازا فلا يجوز ان يحمل عليه في الاية لعدم القرينة ولساغ للخصم
ان يقول لعل النظر في الاية مستعمل في معناه المجازي وهو العلم
الضروري وما يجري مجراه ويقدر مضافا محذوفا الى غير ذلك
من وجوه التجوز والاضمار واما الثاني فيرد عليه اولا ما اشرنا
اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم على حال الطمع وتوقع الفلاح
والنجاح لا يتقنهم لذلك وظهور تباشيره ولو كان المنظور اليه
والمرئي الانوار الصادرة من الملائكة لم يكن لسوق الكلام
مساق الطمع والتوقع وجه وثالثا ان بعض الرواة روى البيت هكذا
وجوه ناظرات يوم الى الرحمن ينتظر الخلاصا وهذه الرواية هي التي اقتصر
عليها الامام في كتابه المسمى بالبراهين واحدى الروايتين كاف في الاستدلال
على ثبوت المعنى ولو كان الرواية الاخرى صريحة في معنى اخر لان الرواية من
الثقات والعارفين بصحاح اللغات يقتضي صحة المعنى الذي يتعلق به
تلك الرواية على ان الجمع بين الروايتين يقتضي ان يكون المعنى في الرواية
الاخرى ايضا على وفقها وطبقها ومن البين ان انتظار الخلاص بعيد
ممن شاهد ما وقع من الملائكة بعيد بل لا يتحقق لتقييد احد هذين الامرين
بالاخر والمقارنة بينهما وجه صحة وعلى هذا فالجواب ظاهر وقد عرفت

ان الرواية الواحدة تكفي للاستشهاد فلا يجري تحقق هذه الرواية واينما
لا مناسبة بين النظر الى وجه سليمة ونزع الفلاح سنه والتوقع لا يتعلق
برؤية الوجه وعدمها وانما يقتضي حضور من يتوقع سنه والعلم بوجوده
وحمل النظر الى السحاب والعطايا بمعنى الرؤية ايضا غير موجه فلو ان
قائلا قال اني رايت عطايا فلان كما يرى الحجيج الهلال لعد كلاما
قبيحا نابيا عن وجهه وقولا سخيفا لا محصل له ولا طائل تحته على ان
الختام لفظ الطلوع يأبى عن حمل النظر على الرؤية وينبو عنه جدا

قال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الاستدلال به
من وجهين الاول انه تعالى اثبت رؤية النظر والرؤية لا يرى وانما
يرى تقليب الحدقة ونحوه الثاني انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار
والمثبت غير المنفي وما هو الا التقليب وما جرى مجراه قلنا لم يصح
نقله من العرب لا اقل منع صحة قولنا نظرت الى الهلال فلم اره [illegible]
مكابرة والحمل على حذف المضاف غير موجه لان الحذف خلاف الاصل وقد
عرفت الكلام على مثله وقس عليه حديث المجاز وعدم تعين المحذوف
مشترك فان المجاز ايضا غير متعين لاحتمال ان يحمل على الانتظار لانه لازم
تقليب الحدقة والانتظار في العادة ونظيره ما قالوا ان النبي عليه السلم
كان يقلب وجهه في السماء تطلعا للوحي وانتظارا له فقال الله تعالى قد
نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الاية ووجوه
المجاز في الاية كثيرة ولا يحتاج الى الحذف على انه يتوجه ان يقال
لا يصح حمل الاية على المجاز لعدم تعينه بناء على احتمال الاضمار فلم يصح

ح حمل الاية على شيء وعلى هذا يبطل المجاورة والمكالمة ونفيس باب النطق
والعجب من الشارح انه نقل عن علي عليه السلم حمل الاية على حذف المضاف ولم
يتوجه الى دفعه بقدح في السند والمتن وهو عندنا معشر الامامية
متواتر المعنى ولعله لم يعتد بقوله عليه السلم بناء على ما يرونه من عدم
الحجة فيه وفيه ما فيه فتامل ثم لو ثبت ما ذهب اليه بعض [illegible]
من ترجيح المجاز على الاضمار امكن الجواب عن هذا السؤال للمعتزلة
لكن لهم ح ان يقولوا لا يتعين المجاز على الوجه الذي ذكرتم من حمل النظر
على الرؤية بل يجوز حملها على الانتظار وغيره مما يناسب المقام فلا يتم
استدلالكم هنا كله مع قطع النظر عن انا اقمنا الدلائل القاهرة على امتناع
الرؤية ولولا ذلك لم نحتج الى ان نقول بكون النظر موضوعا
لتقليب الحدقة ومجازا في الرؤية بل لو كان حقيقة فيها لكان لنا ان
نعدل الى المجاز والحذف وغيرهما بلا غائلة كلفة ثم اقول الدلائل
الدالة على ان النظر ليس بمعنى الرؤية كثيرة لا تنحصر فيما ذكره الش
الاول هذه الاية التي استدل بها الاشاعرة وتقريره ان الاية من
حيث تقديم الجار والمجرور دالة على الحصر ومن المعلوم ان الرؤية
في ذلك اليوم غير مقصور على ناظرة والا لمن الذي راى قرينه في
سواء الجحيم بل يرون انفسهم وحورا وولدانا يطوف عليهم الى غير ذلك
فلو حملنا النظر على الرؤية في الاية لزم خلاف المعلوم فوجب حمله
على غيرها من الانتظار وغيره الثاني قوله تعالى في شان الكفار ولا ينظر
اليهم نفى النظر ومعلوم ان الرؤية حاصلة له تعالى بالنظر الى الجميع

فوجب حمله على غيرها وقد يتكلف في الدلالة على انه موضوع للتقليب وان لم
يكن المعنى المراد الثالث النظر الذي يرجى كونه بمعنى الرؤية ويتوهم
ذلك فيه موصول بالى ولا يجوز نظرت زيدا من بعيد والرؤية لا
يصح كونه موصولا بالى فلا بد من التاويل فيه من الدلالة على المغايرة قال
فيه الرابع ان كونه موصولا بالى يدل على دخول معنى الانتهاء فيه وذلك
انما يلايم التقليب دون الرؤية ثم ما يدل على اثبات النظر غير الرؤية
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ اه هذا من عجيب
الاستدلال فان الحجاب في اللغة هو الامر الجسماني الذي يمنع عن الرؤية
وهذا انما يتصور بالنظر الى الجسماني اخر فلا يتصور فيما نحن فيه على
الحقيقة واما الامور المعنوية فلا يسمى حجابا ولا يقال للمعنى في الناشئ
والمهابة في المنظور انه حجاب على الحقيقة فالضرورة اذن داعية الى
المجاز فسقط الاستدلال والحمد لله وايضا الحجب هو الستر فالمحجوب
ح هو المستور والغير المرئي لا الغير الرائي والعرف قاض بان
المستور لا يمتنع ان يكون رائيا فلو قال قائل ان زيدا مستور ومحجوب
عنا ولسنا محجوبين ومستورين عنه او انه مستور ومحجوب عنا لكنه
يرانا عيانا ويشاهدنا او انه يرانا من حيث هو محجوب عنا لكان صحيحا
في العرف غير متناقض لا في الحقيقة ولا على الظاهر ولا يكاد يراد بهذه
اللفظة معنى غير الرائي وقد تقرر انه تعالى يرى جميع الاشياء ولا يخرج
من دائرة احاطة ابصاره تعالى شيء فتعين ان يحمل هذه اللفظة على معنى
اخر مجازا وحقيقة فلا يبقى فيه موضع حجة على ان الحجب في اللغة جاء

بمعنى

بمعنى اخر هو المنع من الدخول والوصول وحاجب الملك من يمنع الناس
من الوصول الى الملك وغشيانه سواء رآه او لم يره قال الشاعر
له حاجب عن كل امر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب
وهذا المعنى هو المناسب في الاية وعلى هذا فلا تعلق في الاية للاشاعرة
ويكون المعنى ان مرتبتهم منقوصة وان حظهم بخس وانهم مبعدون
عن ساحة عز الحضور ومطرودون عن باب الرحمة واما الرؤية فلا
تعرض لها في الاية الكريمة لان هذا الحجب ليس من لوازم عدم الرؤية
حتى يكون انتفاؤه مستلزما للرؤية فسر جمهور ائمة التفسير
الحسنى الخ ان اراد ايهام الاستدلال بالاجماع باقحام لفظ الجمهور ففيه ما فيه
من ظهور فساده لان الاجماع على تقدير تسليمه لم يقع على ان المراد بهذه
اللفظة هو الرؤية بل المفسرون مختلفون في تفسيرها قطعا فلا يكون
الاستدلال بالنص بل بالاجماع حقيقة وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير
اليه قوله على ما ورد في الخبر فبطلانه ايضا ظاهر لان الاستدلال ح يكون
بالخبر لا بالاية واما الاستدلال بنفس الاية فلا يستحق الجواب بل ينبغي
ان يقتصر على التعجب والاستغراب والنص من السنة قوله
انكم سترون ربكم يوم القيمة اه قال في النهاية في حديث الرؤية لا
تضامون في رؤيته يروى بالتشديد والتخفيف فالتشديد معناه
لا ينضم بعضكم الى بعض وتزدحمون وقت النظر اليه ويجوز ضم التاء
وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون ومعنى التخفيف لا ينالكم ضيم في رؤيته
فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم واعلم ان راوي هذا

الخبر قيس بن ابي حازم الاحمسي وذكر في كتاب الاستيعاب انه كان عثمانيا
ومعلوم للواقف على اصطلاح المحدثين واهل السير ان المراد بهذا اللفظ
من كان يعادي امير المؤمنين عليه السلام ويبغضه ويرميه بدم عثمان و
يتعصب له عليه ع وقد طعن سيدنا الاجل المرتضى قدس الله روحه في
هذا الخبر بان قيسا راوي هذا الخبر كان قد خولط في اخر عمره مع استمراره
على رواية الاخبار فكل خبر لا يعلم تاريخ روايته فان متقدم على ابتدائه
بالخلط وفساد العقل لا يؤمن ان يكون رواه في ايام خلطه وهذه الرواية
من جملته ولا يستطيع احد ان يدعي له تاريخا معينا فضلا عن ان يكون
مقدما على خلطه وايضا هذا الرجل كان ممن اشتهر بالشياطين وسوت
له بغض مولانا امير المؤمنين ع وعداوته واشتهر عنه انه قال رايت علي
بن ابي طالب على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب فبغضته
حتى اليوم في قلبي الى غير ذلك من تصريحه بالعداوة وكشفه عن نصبه
هذا مضمون ما ذكره المرتضى س ره وقد اورد ابن ابي الحديد في شرح نهج
البلاغة قوله رايت عليا على منبر الكوفة الخ بعبارة تفوت ما نقله س
سره ومن وجوه الطعن في الخبران قيسا هذا رواه عن جرير بن عبد الله
وكان من المبغضين لامير المؤمنين عليه السلام واعتزاله الحرب بصفين
ومفارقته اياه ع وانه ع هدم داره بالكوفة مشهور وروي ان النبي ص
كان اعطاه نعلين واوصاه ان يحتفظ بهما وان ذهابهما ذهاب دينه
فذهبت احديهما يوم الجمل والاخرى حين ارسله علي ع الى معوية وانه كان
جبينا منه ومن الاشعث ملعنه ع فقال انهما لحيران وامامها منب

ويدل على الخرافة عندهم ما رواه البخاري من استخفافه المغيرة بن شعبة
وحمله الناس على الاستخفاف له مع ان المغيرة عليه اللعنة كان فيه
على المنبر ويتظاهر به ثم انه س ره حمل الرؤية على العلم الضروري واعتذر
عن كونه بشارة للمؤمنين مع اشتراكه بينهم وبين الكافرين بان زوال
اليسير من الاذى كمؤنة النظر وكلفة الاستدلال لمن نعيمه خالص صاف
تعد بشارة ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو في غاية المكروه ونهاية العناء
وايضا فان العلم الضروري يزيد المؤمنين فرحا وسرورا لعلمهم بان هذا
المعلوم ضرورة انما يفعل بهم الاحسان والتنعيم ولا يقصد بذلك
الا التبجيل والتعظيم ويديم ذلك لهم ولا يزيد الكافرين الا غما على غمهم لعلمهم
بانه انما يفعل بهم المكروه ويديمه بهم ولا يقصد بذلك الا اذاهم وهو
انهم فافترق الامران واختص البشارة باهل الايمان ومنها ما روي
عن صهيب انه قال اه روى الكشي رحمه مسندا عن الصادق جعفر بن
محمد عليهما السلام قال كان بلال عبدا صالحا وكان صهيب عبد سوء ولو صبنوا او
لنا رجال الخبر الى صهيب كان لنا سبيل واضح الى جرحهم والقدح فيهم ولعل
الخبر ما يحتمل ما ذكر في الخبر السابق من التاويل وقد روى اصحابنا رضي الله
عنهم ان وجه الله هو الامام والحجة من اهل بيت النبي صلعم وعلى هذا فلا
فيه واقول لا شك ان اثبات الوجه لله تعالى تشبيه به تعالى يجب تنزيهه منا
طوا الامن كفانا الله الحجاج عليه فينبغي ان يحمل الوجه ويأول على وجه
نزه عن شائبة التشبيه وبعد وجوب التاويل فمن اين لهم ان تاويله
يجب ان يكون على وجه يستلزم الرؤية التي هي مرماهم ولعل الوجه عبارة

عما لا يكون النظر اليه مستندا لحل النزاع ومن جملته ما ذكرنا ان الرواية من
الصادقين والمعصومين جاءت به فظهر انا وقفنا النظر عن قيام الحجة على
امتناع الرؤية واضطرارنا له الى التاويل وصرنا الرواية وردت بما يبلغ
الحجة لا دليل لهم في الروايتين المذكورتين ولعلهم صرحوا الناس الراوي للروايتين
الاخيرة لكشفنا لهم عن حاله وبينا وجه القدح والطعن فيه كما ضمنا
صرح به والحمد لله   واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب اه اصحابنا
رضي الله عنهم بعيدون عن ذلك بمكابرة نعم ربما لم يكن حاجة الى المقابلة واما حكم
المقابلة بان يكون في جهة ومكان معينين مع نسبة خاصة للرائي به فلا بد
منه ولا يخفى حكم المقابلة فيما يزعم اهل المناظر مما يقتضيه قواعدهم
وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه اه اقول قد اشرنا الى ان العلوم كلها
بافاضة الله تعالى وجريان عادته بذلك من دون سلك نوعه عقلية بين المعلومين
وضرورة لها بالنسبة الى النفس عند الاشاعرة فنقول اما ان يكون الله تعالى
اجرى عادته بخلق العلم بانتفاء الجبل عقيب عدم رؤيته بدون ان يخلق
بالنا عدم رؤيته ويقارن بينهما مقارنة توهم الدوران والعلية او لا والاول
باطل بل الوجدان حاكم بانا انما نعلم عدم الجبل المذكور بمعونة عدم الرؤية
وبمرغلبته بصورة حتى انه لو غفل عن عدم رؤيته او توهم انه يراه لم يجزم
بعدمه بل ربما انعكس الامر كما في بعض المرضى والهايمين ثم نقول اما ان
يكون جزمه بعدمه عند تصور عدم رؤيته جزما كليا لا يختص بالجبل بان
يكون جازما بان الجبل الغير المرئي لا يكون بحضرتنا او يختص كذلك و
الثاني باطل لان خصوصية الجبل والدابة نلقاه فيما نحن فيه لانا نجزم

بان لجازم المذكور لو سئل في حالة بطل لان خصوصية الجبل والدابة نلقاه
فيما نحن فيه لانا نجزم المذكورة عن وجود الدابة بحكم بعدمها في حضرتنا
من غير استحضار علم اخر وتذكر مقدمة اخرى ولو كان العلم المذكور
مختصا بالجبل لاحتاج الى استيناف تذكر علم اخر مختص بالدابة وكذا الكلام
في الخصوصيات الاخرى كالواجب والممكن والصانع والمصنوع وقد
تبين مما ذكرنا ان الذي جرت عادته تعالى بافاضته هو العلم بتلك القضية
الكلية بان ما لا يرى فليس بحضرتنا لجميع الشرائط حتى يتم الدليل بان نقول لو كان
ذاته تعالى بافاضته صحيح الرؤية ونحن سليم الحاسة لكان يرى ولكن لا نراها
وكل ما لا يرى فليس بصحيح الرؤية وجامع لشرائطها بناء على ذلك العلم العادي
والذي يحكى في شانه تعالى من تلك الشرائط التي يجزم العقل بانتفاء واحد
منها هو صحة الرؤية ولعمري ان التزام عدم العلم بانتفاء الجبال الحوان
ان يخلقه الله تعالى في الهواء ويصرف ابصارنا عن رؤيته كان اهون
عليهم مما التزموه فتامل   لان هنا الجزم حاضر لمن لا يخطر بباله
هذه المسئلة اه فيه نظر لان استناد هذا الجزم الى العلم بهذه المسئلة
لا يستلزم الا ان يكون ذلك العلم مغفولا في طبعه مركوزا في جبلته
وربما كان الشيء مركوزا في الطبايع وعند تفصيله واخطاره بالبال
يجحده اوبابا ويجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونظير ذلك حديث
الزنديق الذي نهره مولانا الصادق صلوات الله عليه وبخوفه اعترافه
بالصانع وكايق ان العلم بامتناع الترجيح بلا مرجح مركوز في ضماير
المنكرين له يحكمون بمعونته على الاشياء باحكام كثيرة ولو تتبعت احوال

اهل الملل الباطلة من البراهمة والسمنية والملحدة وغيرهم لوجب الامر
فيهم كما ذكرنا بل اكثر الخلافيات بين العلماء الاعلام مبنى على مثل ما ذكرنا فانه
تير منهم على امره وانتهى الكلام والخصام الى صادمه ولم يخذله ويبرته بسوء
سنيعه رجع عن عقيدته الفاسدة وكل ميسر لما خلق له ومن الغايب دعوى
لزوم كون هذا العلم نظريا نحن لا نرضى بمثل هذا الالزام للمستدل الذكي فكيف
بالعلماء المهرة   قال صاحب المواقف وضعفه ظاهر هنا كلام اكن
اظن ان لن يستكشف عند احد والعجب ممن اذعن له اصحابه بالقدوة
والامامة وترأس بين اكابر الاقران ياتي بمثل هذا الكلام في مقابلة
مثل المص من الاعاظم والاعالم مع ظهور فساده اما اولا فلانه مبنى
على الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلان من الفهم الدقيق ان يفهم كون روية
بعض الاجزاء اكبر بمثل وبعضها على ما هو عليه ترجيحا بلا مرجح وكلامهم كون
روية بعض الاجزاء دون بعض ترجيحا كذلك واما ثالثا فلعله ان انه يرى
الاجزاء مجموعها ولا يرى كل واحد منها ويكون الامر في صغرها وكبرها
تابعا لما ذكره المص من الزاوية ولا نسلم بطلان كون الكل مرئيا مع عدم
كون كل جزء بانفراده مرئيا كما هو راى بعضهم في النجار من ان شيئا من
اجزائه المائية والهوائية ليس بمرئي مع كون نفسه مرئية وكيف يدرك
بطلان ذلك من يجوز بل يجزم بكون الجسم الطويل غير مرئي وكون وجهه
مرئيا ولعمري من اثبت ذلك في بطون الاوراق بانه يكون غرضا
لطعن الطاعنين واضحوكة في القاطنين والظاعنين   احدهما
ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك اه اورد الامام على الاستدلال

بهذ

بهذه الاية ان ادراك البصر المنفي بالاية لا نقول به وانما المدرك هو ذو
البصر فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد بالمبصر
كان في قوله وهو يدرك الابصار ايضا بهذا المعنى ومن جملتهم ذاته تع
فانه تعالى مبصر بالنص فيلزم ان يكون ذاته تع مبصرا لنفسه فكان
مبصرا بالفتح كما انه مبصر بالكسر فثبت ان هذه الاية دالة على مذهبنا
وبطل قولكم انه لا يرى وفيه نظر اما اولا فلان هذا لا يقدح في الحجة
على مذهب بعض المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته تع مرئيا لنفسه وانما
ينفون رؤية غيره تع له واما ثانيا فلما ظهر من تقرير الشرح ان ادراك
البصر بمعنى الادراك بالبصر وهذه عبارة شايعة في هذا المعنى كقطع
السيف والسكين فلو قال ادرك احد الشي ببصره وقطعه السيف
والسكين لم يحمله احد على ان المراد بالبصر ذو البصر بالسيف صاحبه
وعلى هذا يكون المراد انه تع لا يدرك بالبصر ولكنه تع يدرك الابصار
بمعنى الجارحة ولا يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما ثالثا فلان الادراك
اعم من الابصار فالادراك لم تنفي عن المبصرين وهو يتناول الرؤية
وغيره ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص واما اثبات انه تع مدرك للمبصرين
فانما يستلزم الادراك في الجملة لان اثبات الشيء لا يستلزم الا ثبوت
فرد منه ولعله يتحقق في ضمن غير الرؤية وكون الادراك المنفي اولا
متناولا للرؤية لا يستلزم كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت
متناولا لها واما رابعا فلان المتبادر من قولنا فلان يعطيهم الناس وغيرهم
ويقبل ايديهم وارجلهم وما اشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من الناس

ويقبل ايدى غيره منهم وارجلهم لا انه يفعل ذلك بنفسه ايضا واما خامسا
فلان الشيخ الاشعري يحمل الابصار في حصر نص على العلم بالمبصرات ولا يحمله
على حقيقته وكذلك يصنع بالسمع فانه عنده عبارة عن العلم بالمسموعات
لا عن معناه الحقيقي وقد سبق هذا في الشرح فعلى هذا يجب ان يحمل الجزء
الثاني من الاية على معنى غير ظاهره ان سلم ان ظاهره يقتضي روية
نفسه ولا يضح هنا في حمله الجزء الاول على ظاهره فافهم وقد تلخص من
ذلك ان الاشعري ينكر ادراك الله تعالى لغيره من الابصار بطريق الروية
ويعتقد ادراك الابصار له تعالى بطريق الروية فعنده تدركه الابصار وهو
لا يدرك الابصار على عكس ما نطق به القران المجيد فليتعجب من ذلك
والجواب انا لا نسلم ان الجمع لو كان العموم اه قد تقرر في موضعه ان
الجمع المحلى باللام عام نفيا واثباتا في المنفي والمثبت كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد للعالمين وما على المحسنين من سبيل حتى ان الجمع
المحلى باللام في سياق النفي لم يرد في شيء من الكتاب الكريم الا بمعنى عموم
النفي ولم يجيء لنفي العموم اصلا ونظير ذلك ما قالوا ان الواو الداخلة
على المضارع تفيد استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار وما يفهم من كلامهم
في هذا البحث من ان الفاء الداخلة على كلمة الشرط ويفيد شرط التعقيب
والتعليق عليه لا تعقيب الشرط والتعليق على ما اشرنا اليه عن قريب
فيما نحن فيه يكون مفادا النفي الداخل على صيغة العموم عموم النفي لا
العكس وهذا هو الشايع في النظم والنثر من كلام العرب والمجادلة
في هذا ناش من عدم اتقان هذا البحث في كتب البيان ثم قد اختلف

في النفي الداخل على لفظة كل لكنه في القران المجيد ايضا بالمعنى الذي
ذكرنا لقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور الى غير ذلك وقد اعترف
بما ذكرنا في شرح المقاصد فهذا الجواب باطل لا حاجة الى التطويل في دفعه
واما منع عموم الاحوال والاوقات فهذا ايضا مما يلوح عليه اثر العناد فان
النفي المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات دون بعض
اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وهو احد الادلة على العموم عند علماء الاصول
وايضا صحة الاستثناء دليل عليه وهل يمنع احد صحة قولنا ما اكلت زيدا
الا يوم الجمعة ولا اكلمه الا يوم العيد قال الله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا
ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة الاية اى الوقت ان ياتين
وقال تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة
الاية وايضا كل نفي ورد في القران بالنسبة الى ذاته تعالى فهو للتابيد في
عموم الاوقات كالايات التي اسلفناها مفصلا في هذه الاية من قوله تعالى
انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم
ثم اقول من البين ان عدم ادراك الابصار جميعا لشيء لا يختص بشيء
من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول الاحوال والاوقات اذ ما من
موجود الا وهو يغيب عن بصر ولا يحيط به ادراكه في وقت من الاوقات
وكذلك عدم ادراك الابصار على طريق السلب الكلي في بعض الاوقات لا يختص
به تعالى بل كثير من الموجودات كذلك لا تدركه الابصار في وقت انبساط
الظلام وشبهه فتعين ان يكون التمدح بعدم ادراك شيء من الابصار
له في شيء من الاوقات فان قلت كثير من المعاني لا يدركه البصر في شيء

من الاوقات فلا يتمدح فيه قلت كالا يدركه البصر كذلك لم يلد ولم يولد فلا
يتمدح فيه وهل ان من المعلوم انا احدنا اذا تمدح بصفة قد تجب ان تكون
مختصا به لئن يتوهم انه اكرم مضر في احض الاوصاف لا في كل موجودا
ومعلوم الا ترى ان الانسان يتمدح بانه لا يستوحش من فقد من يستانس به
ولا يالم من فقد الاموال والجهات وشبه ذلك مع ان كثيرا من الحيوانات يشاركه
فيها وههنا الامر كذلك فان من يتوهم الالهية في حقه تعالى كله يرى في وقت
من الاوقات بخلاف ذاته تعالى فانه لا يتجلى البصر في وقت اصلا وهو صفة
لم يصح التمدح به لا يمكن ان يكون التمدح بصرف الابصار عن رؤيته وان
يعم افرادا وازمانا فان القدرة على ذلك الصرف لا يتحقق في غيره تعالى وانما
يتصرف عنا الغير بقصر قدرته قلنا ارجاع هذا المدح الى المدح بالقدرة
وجعله مستندا اليها تكلف لا يرتضيه عاقل وايراد مثل هذه العبارة التي
لا اثر فيها من القدرة للتمدح بها مما لا يوافق متعارف التفاخر والتباهي
على ان صرف البصر عن نفسه اذا لم يعتبر فيها العموم ربما يتحقق في غيره
تعالى ايضا فان كثيرا من الناس يختفون من الابصار ويكتمون عن الاعين
فانما يكون مدحا على ترايد واحوال غير مذكورة في الاية على انا سننبه
ان شاء الله تعالى على ما فيه   سلمنا لكن لا نم ان الادراك في حاصله
ان الادراك بالبصر هو الادراك الذي يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
ولما لم يكن له تعالى حدود ونهايات لم يمكن ادراك البصر وانت خبير بان
الادراك لو اختص بما ذكره لم يكن التخصيص لادراك بالبصر في مقام
النفي وجه بل الله تعالى لا يدركه شيء لان ادراكه على هذا الوجه غير متصور

لا للعقل ولا للحس ولا الغير هاتم ان قوله او حقيقته النيل والوصول لا ينطبق
على المدعى ولا يلزم منه المط وهو اختصاص الادراك بما له نهايات و
حدود ولا يخفى ان كون الادراك هنا المعنى مما لا يدل عليه دليل ولا
يشهد به كلام من يوثق به قال امرئ القيس   ولكنما اسعى لمجد مؤثل
وقد يدرك المجد المؤثل امثالي   وليس المجد مما له نهايات وحدود
ولا يحيط به اطراف وفي القران المجيد قال اصحاب موسى انا لمدركون
ولم يعنوا به ان اصحاب فرعون يحيطون بهم من جميع الجوانب بل انما
ارادوا بذلك انهم ياخذونهم ويصلون اليهم كما يشهد ويعترف به
من يستحق الخطاب وكذلك قول الشاعر   ولو ادركته صفق الوطاب
لا يعني بذلك انه لو احاط بجميع حدوده ونهاياته لكان ما ذكره وعلى
هذا السؤال قولهم ادركته المحبة وادركته حرفة الادب لا يراد بها
كلها الا ما ذكرنا وينبغي على قول هذا القائل ان لا يدرك شيئا من العلوم
والمعاني وان لا يدرك الله تعالى شيئا من المعاني وان يكون ما ينسب
الى من سمي بالصديق من قوله العجز عن درك الادراك ادراك مما يخرجه
عن حد الحقيقة الى سبيل التجوز انه لا يحدود بالنسبة اليه تعالى ادراك
فلا عجز عنه ولا مصداق له بوجه من الوجوه ومن المعلوم لكل من تتبع
كلام العرب بحيث لا يحتمله شبهة ان الادراك مقابل الفوت فما لا يفوت
فهو مدرك كما في قوله   ما كان ما يتمنى المرء يدركه فلا يعتبر فيه ادنى
الا ما يقابل به الفوت فالظاهر ان هذا الجواب لم يصدر الا
عن متعنت   او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة او فيه

نظر اما اولا فلان النزاع انما هو في الادراك بالبصر فاذا ثبت ان الادراك
بالبصر غير واقع او غير جايز ثبت المدعى واما انه يمكن ان يقع هذا النحو
من الادراك بغير البصر فهو نزاع اخر وكون النزاع في الروية بهذه الجارحة
المخصوصة قال المحقق التفتازاني في شرح العقايد في جواب من استدل
على عدم اشتراط الروية بهذه الشرايط بان الله تعالى يرانا مع عدم الجارحة
وفيه نظر لان الكلام في الروية بحاسة البصر وقد اشار اليه في اول
بحث الروية وذكر المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية عند رفع
استبعاد تحقق الادراك المتنازع فيه بدون الشرايط المشهورة انه في
قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون
تلك وقيد قول المص وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بقوله بعين
رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح او خالفهم في ذلك غيرهم
واما ثانيا فلانا سلمنا ان عدم الادراك بغيره ايضا داخل في هذا النزاع
فيمكن اثباته بعدم القول بالفصل فان احدا من المسلمين لا يقول انه
لا يقع او لا يجوز رؤيته تعالى بهذه الجارحة ثبت بالاجماع انها لا تقع بغيره
ايضا والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان ما هو ظاهر العبارة انه هنا
حجة على هذا المطلب اعني ان الروية المنفية باحد المعنيين المذكورين
لا بالمعنى المتنازع فيه فتعين ان يكون باحد المعنيين اذ لا رابع لهما
الثالث يحتمل كونه نقضا وهو ادخل في المقام وان خبر بانه انما يتم اذا ادعى
ان المعنى المتنازع فيه لا يحتمل ان يكون نقضا واما تجويز كونه نقضا فلا
يعني في مقام اقامة الحجة شيئا فالملائم لهذا التقرير ان يقول واما انه

على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط الة فليس بقصد بالضرورة
لا ما ذكره الشارح ويحتمل ان يكون المراد ان هذه الاية حجة لنا في جواز
الروية بناء على ان المنفي هو الروية باحد المعنيين المذكورين ونفي
الاخص دليل على ثبوت الاعم من باب المفهوم المخالف وما ذكره من تعليل
نفي المعنيين المذكورين بما ذكره من باب بيان لم النفي في الاية لا لا
على التخصيص فان الخصوص معلوم من اللفظ وربما كان في ورود المنع
على كون غيرهما نقضا تاييد للخصوص المفهوم من اللفظ وفيه ان دلالة
نفي الاخص على ثبوت الاعم من باب المفهوم لا وجه له الا باعتبار مفهوم
اللقب وقد تقرر في موضعه سقوطه عن درجة الاعتبار وعدم صلاحيته
للتمسك به في الفروع فكيف بالاصول على انه على هذا يكون الحجية باعتبار
اصل الاية فان الخصوص بالروية البصرية مصرح به في الاية والخصوص
باعتبار قيد الاحاطة مفهوم من لفظ الادراك تضمنا بزعمه ولا يتاتى هذه
الحجية من التقرير الثاني ولا تعلق له به تخصيص هذا الكلام بالتقرير
الثاني ومقابلته به تكلف جدا بل كان الاولى جعل هذا الكلام مقابلا
للاستدلال بالاية من غير تخصيص بواحد من التقريرين او جعله دليلا
مبنيا على جواز الروية فانه ليس بادون من ساير ما يعولون عليه وايضا
يرد على الوجهين ان تسليم امتناع الروية بالبصر يكفي لنا لان المتنازع
فيه هو الروية البصرية مع انه قد عرفت انه يمكن اثبات امتناع غيرها
ايضا بعدم القايل بالفصل والاصوب توجيه كلامه بوجه اخر بيانه
ان قوله على ان المنفي اه علاوة للجواب وحاصل الجواب ان ما ذكرتم حجة

لنا لان التمدح انما يكون بانتفاء الامر الممكن واما انتفاء الامر الممتنع فلا
تمدح فيه وهذا هو المشهور في كتب الكلام في جواب هذا التقرير وحاصل
العلاوة ان التمدح انما وقع بنفي الرؤية باحد المعنيين فلا نسلم ان الدليل
الذي ذكرتم امتناع احد المعنيين دون الرؤية المطلقة وانا لم يشرح الجواب
ولم يبين مناط المشهور في كتب الكلام ولظهوره بحيث يكفيه من التنبيه هنا
الحق بعضهم ان التمدح ربما يكون بانتفاء النقص وغيره من الممتنعات ودعوى
ان لا دعوى تمدح في نفي الممتنع بالذات وانما المدح في انه يكون متقدسا
متمنعا بحجاب الكبرياء لا معنى له لانا قد علمنا انه قد تمدح في هذه الاية بكثير
من الممتنعات كنفي الصاحبة والولد ونفي الشريك واستدل الامام على انه
لم يتمدح بنفي ادراك الابصار له وحاصله ان كون الشيء صفة مدح او صفة
ذم امر حقيقي لا يمكن اختلافه باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
فكون العلم صفة مدح امر ثابت له لذاته وكذلك كون الجهل صفة ذم
واذا ثبت ذلك فنقول لكون الشيء غير مرئي لا يمكن ان يكون صفة مدح
لان الطعوم والروائح بل المعدومات تشاركه الباري في كونه غير مرئي فعلم
ان المدح غير حاصل لها فعلمنا ان ذلك صفة ليست مدح ثم اعترض على هذا
الاستدلال بان المدح عندكم ربما يتعلق بافعال لا يستحق المدح بحسب الواقع
فربما يمدح الله تعالى بافعال قوما ولا يمدح غيرهم بها فلم لا يجوز ان يتمدح
بنفي الرؤية ولا يمدح الطعوم والروائح وغيرها من المعدومات بدبان التمدح
ربما وقع بامر مشترك كنفي النوم والسنة وعدم الاكل واتخاذ الصاحبة والولد
مع اشتراك الطعوم والعلوم والمعدومات معه في المذكورات واجاب

عن

عن الاول بما حاصله يرجع الى الفرق بين الصفة والفعل وان كون الافعال
حسنا وقبيحا عقلي لا يتعلق بوضع ولا شرع وعن الثاني بان دليلنا قد دل
على ان المشترك لا يصح التمدح به اذا كان في بعض موارد الاشتراك غير
ممدوح به لان الحسن العقلي لازم لذات الصفة وتخلف اللازم عن
الملزوم غير معقول فيجب تاويل الظواهر الدالة على التمدح بالامر المشترك
وحمل نفي النوم ملزوما لحصول العلم بالمعلومات ولهذا يصح المدح به
فانا قيل ان نعلم ان الباري تعالى عالم لا نعقل من نفي النوم عنه فانه ثبوت
مدح له فان الجمادات قد تحقق فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها بذلك
لما انه لم تكن عالمة قال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وبنفي الصاحبة
والولد كل ذلك انما يكون مدحا لانه نفي لصفات الحدثات ونفي صفات
الحدوث انما كان مدحا لانه يفيد في حق الله تعالى كونه مستحقا لوجوده
وصفاته الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفي صفات
الحدوث هذا المعنى لم يكن شيء من ذلك مدحا الا ترى انا نصف الجمادات
بنفي صفات الحدوث عنها مع انها لا نعقل مدحا بسبب ذلك لاجل انه لم
يتحقق منها ما ذكرناه من المعنى الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لم لا
يجوز ان يكون المدح واقعا بنفي الرؤية لا من حيث انها هذا النفي بل لا
بد وان يكون واقعا لمعنى ثبوتي يلزم من هذا النفي في حق الله تعالى
وذلك الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد من اضماره فنحن نحمل ذلك المعنى اقتداره
على منعنا من ادراكه ومع تعبير الاية حجة لنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى على
المنصف ان هذا يدل على بلادته او عته وتعنيه على الحق وبلوغه في الجهل

نهاية مراتبه ونحن نكشف عن وجه ما فيه الاستار ولا نبالي بما يلزم من التطويل
فنقول فيه وجوه من الخلل الاول ان كون الحسن في الصفات عقليا غير مختلف
باختلاف الاوضاع والاصطلاحات مم بل احقا للافعال والصفات لذلك
سواء فان كون الصدق النافع ممدوحا وكون العلم كذلك يجري والشرع و
قطع النظر عنه يكون الصدق النافع والكذب الضار متساويين في
نفس الامر لا ترجيح لاحدهما على الاخر وكذلك يكون العلم والجهل متساويين
في نفس الامر بلا ترجيح لا يفرق العقل بينهما فان جوز كون الاول كذلك
فليجوز كون الثاني ايضا كذلك والمضايقة في الثاني بعد الجزم بالاول
كما هو مذهب الاشاعرة تحكم بارد وسيجي تحقيق هذا الكلام ان شاء الله تع
الثاني انا سلمنا ان الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا نم انه
يلزم كونه صفة مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات
والاعتبارات كما هو المذهب المشهور المنصور في حسن الافعال وقبحها
فيجوز ان يكون صفة بالنسبة الى موصوف كمالا وبالقياس الى اخر نقصانا
فان فقدان الاهل والولد كمال بالنسبة اليه تع وليس كذلك بالنسبة الى
العباد والترحم بمعنى رقة القلب ممدوح عقلا بالنسبة الى العبد وليس
كل بالنسبة اليه تع وعجزها القوى العقلية والحسية كمال للانسان
وليس كك بالنسبة الى البارى فلا يمكن انكار ان ما يكون كمالا بالنسبة
الى موصوف ربما لا يكون كذلك بالنسبة الى موصوف اخر ومنكره مكابر
مقتضى عقله الثالث ان خلاصة الجواب عن الثاني ان السلوب المذكورة
لعمومها ليست ممدوحا بها بل لاستلزامها الصفات الثبوتية من العلوم

ان

ان ملزوم الممدوح به يمكن ان يكون ممدوحا به وليس الكلام ههنا في ان
هذا السلب هل هو ممدوح به لذاته او بسبب اخر هو استلزامه لما يمدح
به لذاته فان قلت اذا جاز ان يكون ممدوحا به وليس الكلام ههنا في
ان هذا السلب باعتبار لازمه جاز ان يكون اللازم اعم فانتفاؤه
لا يكون نقصا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز قيام
ملزوم اخر مقامه قلت هذا كلام اخر لا يتوقف على ان يكون ممدوحا
به بواسطة بل لو كان ممدوحا به بذاته ايضا جاز ان يكون ليس انتفاؤه
نقصا لجواز ان يكون هناك امران متبادلان يمدح بهما بالذات ولا
يكون انتفاء خصوص شي منهما نقصا بل النقص انتفاؤهما معا والقول
بان الممدوح به ينبغي ان يكون هو الامر المشترك لا خصوص واحد منهما
حتى نجعل احدهما مناطا للمدح في العبارة خلاف الظاهر ثم لا فرق بين
ما كان مناطا للمدح بالذات وبين ما كان كذلك بالواسطة فتامل الرابع
انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شي من الصفات السلبية كالاتصاف بنفي
الجسمية والتحيز والتركيب الى غير ذلك الا باعتبار رجوعه الى الصفات
الثبوتية لانه مشترك بينه تع وبين ساير المعدومات الممكنة والممتنعة
ولا اعلم احدا من المسلمين يرضى بذلك بل المشهور بينهم ان ما يجب العلم
به من كمالاته تع صفات ثبوتي وسلبي وجعل هذه السلوب مختصا بغيره
خارجه مشترك بينها وبين ما نحن فيه الخامس انه اذا جاز ان يكون
مفهوم ملزوما للمدح باعتبار خصوص الموصوف ولو بواسطة استلزامه
لامر ثبوتي مع اشتراكه فما المانع من ان يكون كذلك باعتبار خصوص

الموصوف لذاته ودعوى ان كونه محمدا وعابدا وملزوما للمدح بواسطة لا ينافي
اشتراكه وان كونه محمدا وعابدا لذاته ينافيه ممنوع بل تحكم والحاصل ان جواب النقض
مشترك لا يكون مقبولا بحسب الآداب السادس ان نفي الاكل ونفي الصاحبة
والولد لا يستلزم نفي الحدوث فان هذه الصفات المنفية اخص من الحدوث
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم بل اعم منه فاذا جاز التمدح بالاعم بواسطة
الاخص ضرورة الاعتراف بان الاشتراك لا ينافي التمدح فلا مانع من
ان يكون نفي الولد محمدا وعابدا بذاته ولا ينافيه اشتراكه وكذلك نفي الادراك
بالبصر السابع ان قوله لم لا يجوز ان يكون المدح واقعا غير واقع موقعه
فان ما ذكره لو تم وجب ان يكون الامر على هذا المنوال اي يجب ان يكون المدح
باعتبار الامر الثبوتي لا باعتبار النفي بذاته ولو لم يثبت بذلك لم ينفع
المنع ههنا لان ظاهر الاية الكريمة كان الاعلى وقوع المدح به فاحتيج الى
الاستدلال على انه يجب الانصراف عن ظاهرها ولولا هذا الظهور لم يحتج
الى الاستدلال بتلك المقدمات الفاسدة التي علمت حالها الثامن ان قوله
وذلك الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد من اضماره كلام غريب وتفريع عجيب
فان ما سبق من كلامه دل على ان السلوب المذكورة مستلزمة لما يمدح به
ومن المعلوم ان اللازم لا يجب اضماره ولو ذهبنا نضمر المدلولات الالتزامية
في الكلام لكثر التقدير والاضمار بل لم يقف عند حد وتسلسل الى
لا نهاية له وهذا جهل وسفه نعم لو قيل ان اللازم من ذلك السلب لصفة
مدح ولعل صفة المدح اللازمة هي القدرة دون غيرها لكان وجها ودفعه
ان ذلك انما يستلزم صفة المدح المذكورة ويدل عليها اذا ثبت امكان الرؤية

واقتداره

واقتداره تعالى على كل ممكن ولو لم يثبت اقتداره تعالى على كل ممكن لم يلزم من نفي
الممكن وقوع هذا النفي بقدرته تعالى كيف ولو صح ذلك لجاز الاستدلال
بانتفاء كل ممكن منفي على ثبوت قدرته ولا اظن عاقلا ولا سفيها يخفى
ان انتفاء الممكنات كوجودها دليل القدرة فاذن انما يدل هذا
السلب على صفة المدح بعد ثبوتها ولا يلزم منه العلم بها الا بعد العلم
بها وهذا كما ترى التاسع ان كل نفي في القران المجيد انما وقع التمدح
به لا باعتبار القدرة على ملكته وكيف تقرر هذا المدح من بينها بهذه
الخاصية النادرة ولو جوزنا ذلك لم يمنع من ان يكون نفي الولد ايضا
مدحا باعتبار القدرة على سلبه ونفيه وعدم تجويز العقل مثل ذلك
في غير ما نحن فيه ليس الا باعتبار العادة القرانية في التنزيهات فانها
قد جرت بسلب ما يمتنع ولا يجوز اصلا وقد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق
في وجه صحة التمدح بالامر المشترك فتذكره فقد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال
بهذه الاية يتاتى من وجوه الاول ان نقول بعد اثبات عموم النفي في
الاية حتى في الاوقات والازمان انه لا قائل بانتفاء الرؤية دائما مع
امكانه فثبت بالاجماع المركب امتناعها الثاني ان نقول قد جرت
العادة الالهية في جميع ما نفاه عن نفسه تعالى بان ينفي ما يكون انتفاؤه
دائما ويمتنع حصوله ولولاه لجاز ان يقال لعل نفي الصاحبة والولد ليس
نفيا لما يمتنع ويستمر على الاحوال انتفاؤه وكذلك نفي الطعم والظلم وشبههما
وما الطريق الى عدم احتمال هذا القول الا ما ذكرنا الثالث ان نقول انه
تعالى تمدح بهذا السلب والتمدح بالسلب انما يكون اذا كان المسلوب

نقصا مطلقا غير مقيد بشيء من شرط وزمان اما اولا فالظاهر اللفظ واما ثانيا فلقضية العادة القرآنية وهو الذي اشرنا ان لا يكون الصاحبة والولد نقصا على تقدير وحال من الاحوال والنقص محال عليه تعالى والثاني من الآيات التي يذكرونها ساقط وبحمد الله تعالى ومنها ان الله تعالى حسبما ذكره في كتابه

اقول تقرير هذا الدليل على وجه يسقط عنه الشبه والشكوك ان استعظامه تعالى في خطابه للرؤية اما ان يكون مع امكانها وارتفاع المانع عن وقوعها وموافقتها للمصلحة وعدم نقضها للغرض او يكون مع عدم شيء من ذلك فعلى الاول لا يحسن ذلك الاستعظام والاستنكار لا عقلا ولا عادة وقد وقع الاجماع من العقلاء على ذلك ولا نهى الله تعالى عن سؤال مثل هذا الممكن حتى يكون محظورا شرعيا لا عموما ولا خصوصا وانما يجري هنا السؤال مجرى سؤال المال والعافية والعيش الهني مما شاع وساغ طلبه من غير نكير بين جميع طوائف الامم واما ان يكون مع فقد شيء من ذلك فاما ان يكون المفقود مختصا بزمان ومشروطا بشرط كما لتعنت اولا وهو خلاف الظاهر اما اولا فلان الظاهر من اطلاق هذه الآيات عدم اعتبار التقييد وتقدير القيد وحذفه خلاف الاصل والاطلاق في مثل هذا المقام ظاهر في العموم والشمول واما ثانيا فلان تعليق الانكار والاستعظام بنفس سؤال الرؤية يدل على علته لذلك والمعلول انما حيث تعليم العلة فلا يختص بزمان وشرط ويدل على عدم كون منشأ الاستعظام كيفية السؤال من التعنت والعناد ان الله تعالى وصف المسؤول بكونه اكبر فقال عز من قائل فقد سألوا موسى اكبر من ذلك والمفهوم منه

ان الاكبار وله لا لسؤاله وكيفيات سؤاله لان الظاهر ان نصب اكبر على انه مفعول به لا على انه مفعول مطلق ويدل عليه ايضا ان تعيين السؤال المماثل له انما كان بالمفعول به لا بالمفعول المطلق واما ان لا يكون مختصا بشيء من ذلك فهو لا ينفك عن الرؤية ويدوم فيكون ممتنعا دائما ولو بالغير ومن قال بامتناعه بالغير دائما قال بامتناعه بالذات وايضا دوام الشيء مع الشيء يبعد ان يكون على سبيل مصاحبة اتفاقية خالية عن علاقة ذاتية وان كان محتملا احتمالا عقليا لا علم بنفيه في الوجود ولا اقل من ان يكون موهما للقول باللزوم فيكون ظاهرا في مدعانا ولا ندعي في الآية الا الظهور فان قلت الآيات كلها دالة دلالة ظاهرة على ان السؤال كان للرؤية في الدنيا فغاية ما يلزم من الآيات المذكورة انه يمتنع رؤيته تعالى في الدنيا لا مطلقا قلت من قال بامتناع رؤيته في الدنيا مطلقا قال بامتناعه دائما وانما قال الاشعري بعدم وقوع رؤيته في الدنيا دون امتناعه لا يقال الاشعري يقول بامتناعه بسبب عدم الارادة فان جميع الحوادث عنده ممتنع عند انتفاء ارادة الله تعالى اياه لانا نقول الكلام في امتناعه بغير الارادة لان الامتناع بانتفاء الارادة لا يكون مانعا من السؤال والطلب بل كل ما يسأل ويطلب عن وجوده ورحمته يجب ان يكون ممتنعا بانتفاء الارادة والجواب ان ذلك لعنتهم وعنادهم اه قد عرفت الجواب عن ذلك ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا اه قد عرفت ما فيه من انه غير مضر لان الدليل يتم بانضمام

الاجماع المركب والجواب منع كون لن للتأبيد واقول الفعل المنفي بها يدل
على تأبيد النفي دلالة ظاهرة ولهذا لو حلف لا اكلم الزمان حنث بكلمة متى ما كان و
المحققون من الاصوليين على ذلك وما قيل من ان التأبيد انما هو في النهي دون النفي
تحكم بل انما يفيد النهي الدوام لكونه من اقسام النفي ومن قبيله ولانهم صرحوا في
صحة استثناء خصوصيات الازمان عن الفعل المنفي والتأبيد بسبب تقييده في قوله تعالى
لن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى الاستثناء في اشعاره
بالعموم ولعل من قال بان لن للتأبيد اراد بذلك انه يفيده من حيث كونه
نفيا لا من حيث كونه هذه الكلمة المخصوصة فاما الاستشهاد بالاية على عدم
افادته التأبيد فغير صحيح على اي تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم
افادة التأبيد لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتأبيد ايضا
وفيه ما فيه فظهر ان هذه الاية مستعملة مجازا في الزمان الطويل والتمني
اريد به الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يراد حقيقة الموت ويصرف مخصص
بالنشاة الاولى واطلاقه على ما في النشاة الاخرة ضرب من التسامح
والتجوز واياما كان فلا دلالة لهذه الاية على ان الفعل المنفي غير دال
على التأبيد ولو قيل بان الاصل قلة التجوز ولما كنا مضطرين الى ارتكاب
التجوز في قوله ابدا قلنا به ولسنا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي
فلا نقول بالتجوز فيه قلنا هذا انما يتوجه لو تعين التجوز في قوله ابدا
واما لو قلنا بالتصرف في الموت وانه استعمل في الموت المخصوص مجازا فلا
ولا ترجيح بالتصرف في الموت وانه استعمل في الموت المخصوص مجازا فلا
لاحد التوجيهين على الاخر فسقط الاستدلال بهذه الاية ولو قلنا بان الموت

مختص بالموت المخصوص في الدنيا حقيقة فالامر اظهر وكان الاولى ان
يبقى تقييده بالتأبيد دليلا على ان الفعل المنفي لا يدل على التأبيد
والا كان قوله ابدا تأكيدا والتأسيس مقدم على التأكيد وهو لا
يعارض ما ذكرناه من الادلة القاهرة على دلالته على التأبيد
ومنها قوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الى اخر الاية للاستدلال
بهذه الاية طريقان الاول ان يقال انه تعالى حصر التكلم في الوجوه
الثلثة والغرض من ذلك الحصر هو نفي التكلم على سبيل المشاهدة
ولا يمكن ان يتصور هاهنا غرض اخر يتجه اليه مساق الاية ويكون
المراد نفيه ويؤيده ما روي ان اليهود قالت للنبي صلى الله عليه وآله ألا تكلم الله
وتنظر اليه ان كنت نبيا كما كلمه موسى ونظر اليه فانا لن نؤمن
لك حتى تفعل ذلك فقال لم ينظر موسى الى الله فنزلت وعن عائشة
من زعم ان محمدا رأى ربه فقد اعظم على الله الفرية ثم قالت
اولم تسمعوا ربكم فتلت هذه الاية اوردها في الكشاف الثاني
ان الحصر في الوحي واخويه بمجرده مع قطع النظر عن تحقيق الغرض
يدل على بطلان المعروف من الوحي اما الالهام والقذف
في القلب والمنام او هذه الثلثة مع ارسال الملك الى الانبياء
وقوله او يرسل رسولا مختص بارسال الانبياء الى الخلق تحقيقا
للتقابل وحمل الوحي منها ولا ما يكون مع مشاهدة الوحي خلاف
ما تصوره المخاطبون من الوحي والخطاب بما لم يتصوره المخاطب
بعيد فظاهر الحصر دليل على نفي الرؤية ولم يقتصر بالاستدلال الا

هذا القدر فاندفع ما قالوه في الجواب على الطريقين واما الاشكال

بقوله او من وراء حجاب على ان القسم الاول لا ينبغي ان لا يكون من وراء

حجاب بل عيانا فيكون دليلا على الرؤية ففيه ان قوله من وراء حجاب

ينبغي ان يحمل على المعنى المجازي والا فالحقيقة غير متصورة ومن الجائز

ان يحمل على التمثيل بان شبهه بتكليم الملك بعض خواصه من وراء الحجاب

فيسمع صوته ولا يرى شخصه ومن المعلوم انه انما يكون بالجهة فالحجب

بجزائه فمقابله يجب ان لا يكون كذلك فاللازم اذن ان يكون الوحي

لا بطريق الجهة ونحوه لا انه يكون بطريق رؤية الذات ومن ادعى الترجيح

في ان يحمل على ان معنى مجازي يكون مقابلة منحصرة في ان يكون الوحي

بطريق الرؤية فعليه ان يبين فانه مدفوع عنه اشد الدفع فلينا

عطف على قوله ونفى الرائج حمله الشارح العلامة عطفا على

قوله سرهديته والكل جائز فان واجب الوجود اه لا يخفى

ان دلالة وجوب الوجود على عدم الحاجة في الصفات الحقيقية

والذاتية انما يقتضي عسلك الكمال والنقص وتقريره ان يقال

وجوب الوجود يدل على ان ما هو واجب الوجود كامل في ذاته وصفاته

الذاتية لا سبيل للنقص الى التطرق فيها بديهة ولولا البداهة في

الحكم المذكور لامتنع اتفاق جميع العقول عليها مع اختلاف طبايعها

ودواعيها وشهودها انما على ما فهمه تتبع احوال الامم المختلفة والفرق

الخالية ويجزم العقل بانه لو لم يكن من مقتضيات العقل الصرف الذي

هو الحكم في تميز الحق من غيره والقسطاس المستقيم له بل من تخلية غيره

من الوهم والخيال والتقليد والدواعي التي تنشأ الامر بحسب ذلك الميزان

والعباد لاختلف باختلافها ولو حينا ما ولما رأينا استمرارهم على الحكم

المذكور علمنا انه من مقتضيات العقل المحض ولو قطعنا النظر عن هذا

المسلك لم يكن في وجوب الوجود دلالة على استغنائه في الصفات

الحقيقية والذاتية وانما يدل على استغنائه في الوجود وما

يجري مجراه من لوازم الوجود التي يكفي الوجود فيها ثم العوض المعتبر في

مفهوم الجود نفيا اما ان يكون من قبيل الصفات الحقيقية والكمالات

الذاتية فيلزم من عدم استقلال الذات فيها النقص وكان احتياج

الذات فيها الى غيره ولو الى ما يصدر عنه نقصا بحكم العقل بنفيه عنه

تعالى واما ان يكون من قبيل استحقاق المدح على الافعال الحسنة فمن المعلوم

ان القائلين بالحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى يلتزمون فان

الفعل الصادر عنه تعالى اذا كان حسنا في نفسه فلو فرضنا انه لم يصدر

عنه تعالى فات ذلك الامر المرغوب والفعل الموثر ولم يحصل استحقاق

المدح من هذه الجهة لحصول اصل ذلك الامر الموثر بواسطة الفعل الصادر

عنه ليس نقصا منفيا ولا نم ان توقف اصل ذلك الكمال على الفعل

الصادر عنه تعالى يستلزم النقص وانما المسلم ان توقف مثله

على امر غير مستند اليه تعالى نقص فان قلت قبل ان يوجب الفعل

الحادث بفوت استحقاق المدح ومن المعلوم ان فوت الامر المرغوب

وفقدان استحقاق المدح لا باعتبار حصوله بغيره لا بذاته والظاهر

من كلام الشارح ان النقص باعتبار الثاني لا الاول الا ان يأول

وبو حصول الصفة بذات الموصوف ملزوم قدمها وحصولها بغيره ولاحتياجها
الى غيره ملزوم حدوثها عند المتكلمين وعبر بالملزومين عن اللازمين
وفساد حدوث الكمال منحصر في فقدانه قبل الحدوث ومراده بكونه ناقصا
لذاته كونه غير متصف بذلك العوض بذاته لا النقص المصطلح بين
المتكلمين الذي يجعلون نفيه بديهيا وانما النقص المصطلح في الفقدان
اللازم للحدوث ولا يخفى ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان النقص
انما يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حدوثه في فقدان الفعل
وهو ممنوع لجواز ان يكون فقدان الفعل في وقته احسن من حدوثه
بعكس الاوجين حدوثه فاستحقاق المدح متحقق في حالتي الفقدان
والوجدان فاذا كان الاستكمال بالغير بهذا المعنى جائزا لم يلزم من كون
ذلك الكمال عوضا ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره بالمعنى الذي
تقرر عندهم انتفاؤه عنه تعالى والجواب عن ذلك ان استحقاق المدح
وما يجري مجراه من لوازم الفعل الحسن وليس مما يعطيه شيء من متعلقات
الفعل الذي هو المستفيد ومعنى تعريف الجود انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل
عوض من المستفيد وليس المعنى انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل العوض
مطلقا واستحقاق المدح قد علمت انه ليس يحصل من المستفيد بل هو من
لوازم الافادة الذي هو الفعل وتحصيل العوض من المستفيد ربما يكون
نقصا بحكم العقل بغنيه ولا نسلم ذلك مذهبا لهم لان الفعل الحسن
موجود خارجي واعطاء الوجود له وافادة التحقق اياه لا يكون لتحصيل
العوض الذي هو استحقاق المدح من المستفيد الذي هو ماهية الفعل

لانا نقول لا نم تحقق فعل حسن له تعالى يكون موجودا خارجيا فان ما اوجده
تعالى في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيء منها فعلا له تعالى يكون تاما
بذاته تعالى وانما هو من اثاره وانما فعله الذي يتصف بالحسن ويترتب
استحقاق المدح هو ايجاد هذه الاشياء وظاهر انه ليس من الموجودات
الخارجية واما ان الامور الاعتبارية لها حظ من التحقق فاعطاؤه
اياها يكون لعوض استحقاق المدح فلا يكون جودا فالامر فيه هين
لانا لا نم ان الجود يتحقق اصطلاحا بالنسبة الى الامور الاعتبارية وانما هو
بالنسبة الى الامور الاعتبارية اصطلاحا ولا نم كون ذلك نقصا منفيا
كما عرفت ويمكن الجواب بتخصيص العوض بالكمالات الذاتية والصفات
الحقيقية لكن على هذا يكون اعطاء ما ينبغي ليستفيض منه كمالا غير
ذاتي لكن يعطي احدا شيئا لا لكمال ذاتي بل ليستفيد منه كمالا اضافيا
جودا وليس كذلك ويمكن ان يخص بغير استحقاق المدح وما في قوته وهو
اسلم ثم نقول هذا كله اذا ابتنا نفي العوض عن فعله تعالى باعتبار وصول
العوض اليه واستلزامه النقص فيه تعالى واما اذا ابتناه من حيث
لزوم تعليل فعله تعالى بالعوض والغرض فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى
هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء اه ينبغي تخصيص الغني بالصفات
الحقيقية والكمالات كما علم مما ذكرنا والا فلا استبعاد في ان يكون ايجاب
عرض مثلا محتاجا الى موضوع هو ايضا صادر عنه تعالى ثم الاقرب ان يفسر
الملك بمن يملك التصرف في امور الكائنات بلا معارض ويقبح الخلاف
عليه منهم في اوامره ونواهيه   هو الذي حصل لجميع ما من شأنه

اه ينبغي تخصيصه ببعض الافعال فانها حادثة غير حاصلة قبل الحدوث فانه لا نقص
في عدم حدوثه بخلاف غير الافعال وما فوقها فان فقدانه نقص مطلقا
ولا يختص كونه كمالا بوقت دون وقت وقوله يمتنع عليه التغيير يحتاج ارجاعه
الى ما ذكرنا ولعل الظاهر منه ما يقوله الحكماء من ان كل حادث مسبوق بمادة
فلو جاز التغير عليه لزم كونه ماديا فان هذه العبارة شايعة في هذا المعنى
وانت خبير بانه انما يتم في الصفات التي اشرنا اليه دون الافعال وما يتبعها
فان كون متعلقات الافعال مادية كاف في حدوثها ولا يحتاج الى كون
الفاعل ماديا   وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه اه ربما يقال
ان التمامية هو استجماع الكمالات المتصورة في حقه وفوقه عبارة
عن ان يكون له ذلك الاستجماع في مرتبة ذاته بان يكون عينه غير
زايد عليه ان قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا انه
غير ذاته لكن ذاته كاف فيه من غير احتياج الى تاثير وفعل من
الذات في ايجاده لانه ليس من الموجودات في الخارج بل هو امور
اعتبارية لازمة للذات فكان فوق التمام هو ان يكون مستلزما للكمالات
من غير احتياج الى تاثير في موجود خارجي او لتاثير مطلقا وقد
اشرنا الى ما هو حقيقة الحال وكلام الشيخ في الهيات الشفا
يدل على ما ذكره الشارح   اي ثابتة دائما غير قابلة اه قد يقال
هذا المعنى مما تضمنه السرمدية التي اثبتها سابقا ففيه شائبة
تكرار لان السرمدية عبارة عن الازلية والابدية معا والحقية
هنا المعنى هو الابدية ويجاب بان الحقية يتناول امتناع الفنا

اعني العدم الطاري والسرمدية يتضمن انتفاءه لا امتناعه
وفرق بين الامتناع والانتفاء وانت خبير بان تفريع امتناع
الفنا على وجوب الوجود وان صح للمغايرة بينهما لكنه قليل الفائدة
لان وجوب الوجود يتضمن امتناع العدم مطلقا وهو متضمن
لامتناع العدم الطاري ايضا فان قلت لعل كون التفريع مفيدا
غير منظور له سره بل غرضه شرح الاسماء الحسنى المشهورة وان
يرجع بعضها الى بعض قلت لا يلايمه قوله فيما بعد فراجعة الى ما تقدم
لان المفهوم منه ان ما تقدم لا يرجع بعضها الى بعض
وهي العلم بالاشياء الى اخره لا يخفى ان الحكمة بهذا المعنى يرجع الى
العلم الذي سبق اثباته فالاولى ان يحمل الحكمة على اتقان فعله
واحكامه او على اشتماله على مصالح وحكم كثيرة كما يظهر من شرح
العلامة فانه قدس الله روحه فسرها بصدور الشيء على وجه اكمل
وهو ينطبق على كل من المعنيين ويمكن ان يفسر الحقية باحد هذين
المعنيين والحكمة بالاخر فلا يلزم تكرار في شيء منهما والاوجه ايضا
ان يحمل الخيرية على انه ملزوم للخير ومصدر له فان الخير هو الكمال
والنفع وقد تقرر ان الواجب تعالى انما يصدر منه الخير والنفع و
النقص منشاءه الماهية الامكانية ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك واما ما ذكره الشارح فانما يناسب
طريقة الحكماء ولكن يؤيده ان المص في الامور العامة اختار مذهب الحكماء
لا انجبار هو الذي يجبر الشيء اه المفهوم من كلام الشارح العلامة

ان التجبير مشتق من الجبر القابل للكسر والنقصان وانه تعالى جبار
يكمل النقصان الذي في الممكنات مجبر بالمعنى الذي ذكره الشارح قريب من
القهر وربما يوجه ان التجبير ههنا بمعنى التعزز والتمنع بحجاب الكبرياء
عن ان ينال او يرى الطالبين او يصل الى جنابه وقنا بمره اقدام الراقدين
من قولهم نخل جبار اي طويل وقيل هو سلب بعض الصور والاعراض عن المواد
وجبره اسباب بعضها لخصوصها في المواد وتخصيصها بقبولها ووجوب الوجود
دال على استناد كل ذلك اليه تعالى ولنهاية سلسلة الاسباب اليه تعالى اخر
او لو تمسكنا بالادلة السمعية لدل على استناد كل ذلك اليه تعالى بلا واسطة
والوجه عن الوجود اه ربما لم يتبادر بعض استعمالاته كقولنا فعل فلان
كذا ابتغاء وجه ربه وفعلته لوجه الله وقد يفسر برضا الله وربما احتمل
ان يكون تجسيما كما في فلان تخشع في ذات الله ومفرط في جنب الله والقدم
بفتح القاف بمعنى الجارحة المخصوصة وروي مرفوعا الى النبي عم ان الجبار يضع
قدمه على النار فقال البعض المتكلمين بانه صفة اخرى غير الصفات المشهورة
وقد كان ينبغي لهم ان يثبتوا الساق ايضا صفة اخرى لورود الرواية بانه تعالى
يكشف عن ساقه يوم القيمة واما القدم بكسر القاف فلا معنى لجعله
عبارة عن البقاء بل له معنى ظاهر لا حاجة له الى تاويل ثم جعل الكرم والرحمة
والرضا راجعة الى الارادة لا وجه له بل هي صفات تقتضي صرف الارادة الى
افعال مخصوصة وتتقدم على الارادة ولو قيل بارجاعها الى القدرة كان
اقرب من ارجاعها الى الارادة والاظهر ان التكوين من قبيل الافعال لا الصفات
فلا يكون الكون اثر للقدرة ان اريد باثر الشيء ما لا يتخلف عنه

فاللازم ان لا يتخلف الكون عن التكوين وعندهم ان التكوين ازلي فيلزم ان يكون
كون الحوادث ازليا وهو خلاف مذهب ابي حنيفة وخلاف اجماع المسلمين وان
اريد بالاثر ما يصح ترتبه على الشيء وان كان متخلفا عنه متراخيا فلا مانع
من كون الكون اثرا للقدرة ثم لا يخفى ما في جعل صحة الفعل اثرا للقدرة بل الحق
انها جزء حقيقة القدرة فانها عبارة عن صحة الفعل والترك لكن مذهب
الاشاعرة ان القدرة صفة وجودية تقتضي صحة الفعل والترك وليس
عبارة عن الصحة المذكورة اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث
اه لا يخفى ان الفعل الغير الاختياري والاختياري الصادر عن غير
المكلف مما يتصف بامر زايد على الحدوث كقيامه بالمحل واقتضائه الى فعل
اخر واحداثه اثرا في القوابل كالكراهة والسخط والسرور والرضا الى
غير ذلك فينبغي ان يقيد الامر الزايد بما يكون من جنس المنع والحج في ايقاعه
وتركه وقابليته مع عدمه فلا يرد ان المباح لا يوجد فيه امر زايد على الحدوث
لان المباح يوصف بقابلية المنع والحج في طرفيه لانه وان لم يكن من شانه
نوعه ذلك لكن من شان جنسه ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية امر زايد
على الحدوث ولولا اعتبار هذه القابلية في المباح لكان ينبغي ان يصدق
على افعال النايم والساهي على افعال الحيوانات والنباتات ايضا وليس المراد
باتصافه بصفة زايدة ان يكون تلك الصفات علة للحسن والقبح ولا ان يكون
لازمة للافعال ولا ان يكون حقيقية موجودة فيها حتى يكون اشارة الى اختيار
مذهب طائفة من المعتزلة يجعلون حسن الاشياء وقبحها مستندة الى الصفات
لازمة حقيقية كما سيشير اليه في الشرح اذ لا دلالة في عبارة المصنف على هذه

الخصوصيات التي بها تتبين هذا المذهب بمعنى ان الحكم بها العقل او اول
اراد الحكم العقل بها ان الفعل حسنا او مرجحية في الواقع ومن شان تلك
الراجحية والمرجحية ان يدركها العقل وان كان بحضورها بحيث لا يدركها
العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف من شان نوعها ان يدركها
العقل بخلاف الصفات التي بمجرد الوضع والاصطلاح فان الوضع والاصطلاح
ليس من شان نوعه ان يطلع عليه ويدرك الا بتوقيف من قبل الواضع فعند
المعتزلة ان صفة الحسن والقبح متقررة في ذات الموصوف وان كان بخلق
الشارع وجعله اولا وعند الاشاعرة ان ليس فيها صفة متقررة في ذات
الموصوف لا في نفسها ولا بجعل الشارع وايجاده وانما هو بشرعه ووضعه
فما قيل في تقرير مذهبهم ان الحسن والقبح بجعل الشارع ان اريد انه بجعل
الشارع من حيث هو شارع فيرجع الى انه بجعله وشرعه وقولهم انه مثبت
معناه انه مثبت من حيث انه امر وشارع لا انه كاشف من هذه الحيثية
عن اثبات سابق وليس المراد انه مثبت فيه ووجد صفة الحسن بحيث
يكون من صفاته الحقيقية او الاعتبارية المتقررة فيه مع قطع النظر عن
الاصطلاح والوضع ولا انه بسبب اصطلاحه يتقرر فيه صفة غير كونه
بحيث اصطلح في شانه ذلك الاصطلاح ونطاق به ذلك الامر والنهي وقس
على ذلك ساير العبارات نعم يمكن ان يحصل ههنا نزاع اخر وهو ان هذه الافعال
قبل ان يكون حسنا وقبيحا صفة متقررة غير الامر والنهي وما اشبههما هل هي
بحيث يمكن ان ينفك عنها هذه الصفة بدون تغير فيها وفي مقاماتها التي يمكن
ان تتغير بها صفة الافعال بمجرد تاثير الفاعل بان يكون الحسن صفة اختيارية

للافعال اذا شاء الفاعل ان يجعلها حسنا جعلها حسنا واذا شاء ان يجعلها غير حسن
جعلها كذلك على سبيل الترجيح من غير مرجح ام ليس كذلك بل الحسن والقبح متعين
في نفسه بشرايط واسباب لا يمكن تخلفه عنها لكن الظاهر ان المجوزين للترجيح
من غير مرجح بل القائلين بشرعية الحسن والقبح كلهم متفقون على نفي هذا
الاحتمال اعني الترجيح في الحسن والقبح ونفيه واثباته على هذا الوجه بان
يتعلق حسن الفعل وقبحه المتقرر فيه بمجرد ارادة الفاعل وتاثيره وبدو
معها وان وجودها على تقدير عدم التقرر فيه وتعلقه بالوضع والاصطلاح
ولعل بديهة العقل ايضا حاكمة بذلك كما انها حاكمة في محل النزاع من غير
حاجة الى دليل والمراد بالوجوه والاعتبارات التي في مقابلة الذات
والصفة اللازمة وهي ما يكون غيرهما فيرجع الى الصفات المتغيرة عن
الموصوف سواء كان من الصفات الموجودة او من الامور الاعتبارية
فلا يرد على المذهب الثالث ان الحسن ربما استند الى امر موجود
وصفة حقيقية ولا دليل على استناده الى امر اعتباري والظاهر ان مراده
ليس حصر مناط الحسن والقبح في الاعتبارات بل نفي الحصر في الذات
والصفة اللازمة اذ لا استبعاد في استناد الحسن والقبح في بعض الافعال
الى ذاته وفي بعضه الى صفة لازمة فلا يتوجه ان الحسن لازم للصدق
والقبح لشرب الخمر الى غير ذلك وليس الحسن والقبح عليها ان اراد
بالامر الحقيقي ما يكون متقررا في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا خارجيا
حتى لا يحسن مقابلته لمذهب الاشاعرة فان بعض المعتزلة ايضا يذهبون الى
انه غير حقيقي الاول صفة الكمال والنقصان لا يذهب على المنصف

ان رجحان الصفة انما يدرك برجحان آثاره فلولا ان في الافعال وعدمها على
السوية عند العقل لم يحكم بترجيح القدرة على العجز ولو فرضنا تساوي ما يترتب
على الحلم والخرق وان ما يترتب على صفة الحلم لا ترجح له اصلا على ما يترتب على السفه
لم يعقل معنى لترجيح الاولى على الثانية ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق المكتسبة
التي لم يكن في مبدأ الفطرة ايضا ومن المعلوم ان حسن تلك الاخلاق في حسن
اكتسابها استلزاما وان العقل اذا ذم فاقد خلق يكتسب ومدح واجده فبالضرورة
يذم تارك اكتسابه مع امكانه ويمدح كاسبه وان من ديدن العقلاء على وجوب
مقدمة الواجب يجب عليه ان يقول بوجوب الافعال المؤدية الى الاخلاق الفاضلة
وان النزاع ليس في حسن الافعال وقبحها اصالة بمعنى وجوب تلك الافعال
وحرمتها بنفسها بان يكون الذم على ترك نفس تلك الافعال وعلى فعلها بل لو
استلزم ذما ولو بواسطة تأديتها الى ما يذم عليه كان محل النزاع ثابتا ذما او
توبيخا فالاول في الافعال المؤدية الى الاخلاق الفاضلة والثاني في المؤدية
الى الاخلاق الرذيلة الثاني ملائمة الغرض ومنافرته والمراد
ملائمة غرض الفاعل ومنافرة غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا
وكل ما خالفه كان قبيحا كما صرحوا به وقوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ايضا
ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه كان حسنا واذا وقع من اوليائه كان قبيحا لان
قتل زيد من كل واحد يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى
اوليائه حتى يكون منافيا لما نقلنا من التصريح وكون هذا المعنى عقليا متحققا
اما مبني على ان هذا المعنى متحقق في العباد في افعالهم واما مبني على ان المراد بالغرض
هو المصلحة والمفسدة وتلك المصلحة والمفسدة ربما يتحقق في فعله تعالى وان لم

يتحقق الغرض فان في افعاله تعالى فوايد ومنافع لا تحصى وفيه ان الغرض لما كان
ماخوذا بالنسبة الى الفاعل كان الواجب ان يؤخذ المصلحة والمفسدة ايضا بالنسبة
اليه لان الثاني تفسير للاول على هذا التفسير ومن المعلوم ان المصلحة والمفسدة
لا تتصوران بالنسبة اليه تعالى ويمكن ان يقال الغرض عندهم ما يكون باعثا للفاعل
وفاعلا لفاعلية الفاعل ومؤثرا فيه وهو الذي ارادوه عند نفي الغرض
عن فعله تعالى واما ما يكون ملحوظا ومنظورا للفاعل وان لم يكن باعثا ومؤثرا
فيه فليس بمنفي عن فعله تعالى عندهم كما صرح به بعض المحققين منهم فلعل الغرض
الماخوذ في تعريف الحسن والقبح بالمعنى الثاني هو هذا المعنى الغير المنفي
عن فعله تعالى فلا شبهة في تحققه في حقه تعالى فتامل ثم ينبغي ان يعلم ان موافقة
الغرض ليس موجبا لان يترجح الفعل على الترك ويكون مؤثرا عند العقلاء
ومحمودا والا لزم الاعتراف بالمعنى المتنازع فيه فان الرجحان الواقعي الذي
هو ملحوظ محل النزاع لم يقيد بان يكون سببا لشيء بل النزاع في نفس الرجحان
سواء كان ناشيا من الغرض وموافقته او من غيره فعندهم ان موافقة الغرض
اي غرض كان سواء كان كمالا حقيقيا او غيره وسواء كان نجاة في الاخرة او
غيره وسواء كان نعيما دائما غير مجذوذ او غيره لا يصير سببا لرجحان الفعل
والذم على تركه الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او تخصيص المدح به تعالى
غير جيد فان المعتبر مدح العقل هنا لصالحه لاستحقاق الشبهة بحثا الحكم
والقول بان حكم العقل ربما كان خطأ يجري مجرى القول بان حكم العقل
بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ربما كان خطأ وحكمه بتحسين
ربما كان غير مطابق للواقع وكان الحكم المطابق للواقع الكاين عنده تعالى

خلاف هذين الحكمين ولعل تخصيص المدح بترتبه للتنفيس والتنبيه على صدق الحكم
ومطابقته للواقع فان العقل لما احتمل ان يكون حكمه مشوبا بالوهم غير خالص
خصص الحاكم والمادح به ثم مكان التخصيص بالعقل الصرف لكونه اظهر
في المقصود واوضح واما الثواب والعقاب فالمراد به مطلقهما اعم من ان يكون
جسمانيا او روحانيا ومن المعلوم ان هذا المطلق مما يستقل به العقل وانما
لا يستقل بالمعاد الجسماني فلا يرد ان من اخذ الثواب والعقاب لا ينبغي ان تقسيمه
الى المعلوم وغيره والمعلوم الى البديهي والنظري فان امور الاخرة مما لا يستقل
به العقل على ما هو جوابه حتى يكون بديهيا او نظريا وذلك لان ما هو حق
به هو انما هو المعاد الجسماني لا يستقل به العقل واما استقلال العقل باحوال
المعاد الروحاني ففيه جوابه ومن البين ايضا انه اذا استحق الفعل
ذما او كان التوبيخ واللوم على الفعل والترك مستحسنا مقبولا عند العقلاء
فيحكم العقل بانه اذا اشتد هذا المعنى وتأكد فيصير في بعض مرتبة استحقاق
الثواب والعقاب وانه اذا عوقب فيما يستحق ذما شديدا لم يستنكره العقل
ولا يعد بكونه واقعا موقعه وان ههنا حالات واوصافا معينة للافعال
المكلفين متفاوتة بحسب الشدة والضعف يتوهم في بعضها استحقاق
الذم وفي بعضها استحقاق العقاب وان موافقة هذا التوهم في بعضها
للواقع مستلزم لموافقة الاخرى ولا يختلف العقلاء في هذا القدر
وانما اختلف في اصل هذا المعنى وموافقة شيء من هذه التوهمات للواقع
وعدمها ولا مجال للفرق بينهما بموافقة بعضها للواقع دون بعض وان القائل
بتحقق مرتبته بحكم العقل باستحقاقها الذم وانكار مرتبة يستحق العقاب كـ

وبعض

وبعض من لا تمييز له كالقاضي البيضاوي واخر يزعمون ان العقل المستقيم
اذا حكم بقبح فعل وتنفر منه لم يلزم محل النزاع ولم يثبت وتارة يبني
على ان المعتبر حكمه تعالى دون حكم العقل وتارة على ان المعتبر الثواب والعقاب
دون المدح والذم وهو ناش من قلة التدبر وسوء التفكر ومذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح اه اقول لعله ذهب الى
ان الحسن بمعنى يشمل غير الحرام كما ذكره المص ولا يحتاج انتفاء صفة الحرام الى
نحو بصفة اخرى وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر اني لم اظفر بسبب
في هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات
وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوي الافعال
في الذوات وقال المحقق التفتازاني في وجه التفرقة ان الاصل في الفعل
الحسن يتناول وعدم الحرج والذم ما لم يطرء ما يوجبه واقول كلا الوجهين
مبنيان على ما ذكرنا من ان الحسن يتناول المباح لم يلزم من ذلك انه يكون
حسنا لجواز ان لا يكون قبيحا ولا حسنا واما الثاني فظاهر وفيها بحث اما الاول
فلانه منقوض بالقبح لانا نقول الفعل الخالي عن الصفات يجب ان يكون
قبيحا اذ لو كان حسنا لذاته لكان فعل العاصي حسنا لتساوي الافعال في
الذوات والحال اولا انه لا يلزم من تحقق الحسن او القبح في الفعل
الخالي عن الصفات ان يكون مقتضى ذات الفعل لجواز ان يكون باقتضاء
امر خارج غير الشارع او يستند الى الشارع لا الى غيره كما عرفت ان النزاع
في استناده الى الشرع الشارع لا الى ذاته وثانيا انه يجوز ان لا يخلو الفعل
من صفة مقبحة او محسنة فرض خلو الفعل عنهما فرض غير واقع

وعلى تقدير وقوعه مختارا بان الفعل لاحسن ولاقبح والحال جاز ان يتلازم الحال
ان يكون احدهما مقتضى الذات والالزم ان يكون واحد من الوجود والعدم
تقتضى ذات الممكن واما الثانى فلان القول بان الاصل فى الفعل هو الحسن
ما لم يطرأ صفة موجبة للقبح عين القول باحتياج القبح الى الصفة دون
الحسن فتعليل احدهما بالاخر تعليل الشئ بنفسه واما ان الاصل فى الافعال
الاباحة كما هو مذهب بعض المعتزلة فعلى تقدير ان يكون القايل بعدم حاجة
الحسن الى صفة موجبة له هو القايل باصالة الاباحة لم يكن هذا التعليل
مناسبا بل المناسب ان يعلل هذا المذهب بابطال ذلك المذهب وايضا
يبين ان اصالة الاباحة لا يصح التعليل هذا المذهب فان معنى هذا انه عدم
علة القبح بحسب الواقع علة لحسن الفعل ومعنى اصالة الاباحة انه عدم
الدليل على الحرمة دليل على الاباحة ومعلوم عدم صحة تعليل احدهما بالاخر
وايضا الحسن الذى حكم باصالته هو الحسن الظاهرى الذى ربما كشف
الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن فيه حسن واقعى لا يجوز ان يكشف
الشرع عن خلافه واجيب بانه حكم العقلاء بالحسن والقبح
فى الامور اه اقول لا يخفى على احد ان العقلاء قاطبة جازمون بحسن الاحسان
وقبح الظلم ويرجحون وجود الاول وعدم الثانى على ضده ويمدحون ويذمون
الفاعل والتارك لهما فلو كان حكمهم بالحسن والقبح بمعنى مجرد الملايمة
والمنافرة المذكورتين من غير جعل احدهما مرجحا للفعل والاخر مرجحا للترك
لم يترتب على حكمهم هذا رعاية الفعل والترك فى الفعلين المذكورين
ولا دار معهما اصلا مدح ولا ذم مع القطع بان كل احد يراعى ذلك و

بعد مدحه وذمه بفعله وتركه فظهر ان الحكم من العقلاء فى الفعلين المذكورين
بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه واما الكمال والنقص فان كانا مستتبعا
للمدح والذم ومستتبعا لرجحان الفعل على الترك وبالعكس فهذا هو
المتنازع فيه ولا توجه عليه ما توجه على تفسيره بالملايمة والمنافرة
المذكورتين على ان المحققين من الاشاعرة كصاحب المواقف واتباعه اعترفوا
بان الكمال والنقص فى الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ومن
العجب ان كلام الشارح فى تحرير محل النزاع ايضا كان كالصريح فيه حيث خص
الكمال والنقص الذى هو معنى اخر للحسن والقبح وخارج عن محل النزاع
بالصفات فظهر منه ان الكمال والنقص بالصفات مجرد ثم احتمل ههنا
ان يكون الحسن والقبح المحكوم به فى الفعلين المذكورين بمعنى الكمال
والنقص واذ قد ظهر ان العقلاء قاطبة حاكمون بالمعنى المتنازع فيه فى
الاحسان والظلم فالذى يبقى لنا انه حكمهم هل هو مستند الى سبب اتفاقى
ومن المعلوم عادة ان جميع من فى الشرق والغرب لا يتفق على نظرى ولا
من ان يقع الخلاف من بعض الناظرين وايضا ترى الناس لا يتوقفون
فى الحكم المذكور على النظر ولا يقع ممن سئل منهما تامل وتدبر فى الحكم
بالحسن والقبح فى الاحسان والظلم حتى ان العامى من الاشاعرة لو سئل منهما
وكان يجيب لم يقع عنده شئ من هذه المسئلة لاختار الترجيح فى فعل
الاول وترك الثانى وان كان متناهيا فى البلادة خارجا عن اهل النظر
فدل هذا على انهم مستندون فى ذلك الى البداهة والجواب من قبل
الاشاعرة منحصر فى ان جميع الناس وان حكموا برجحان الفعل والترك

بباهة الا ان هذه البداهة مستندة الى الوهم لا الى العقل الصرف
والمعتبر حكم العقل الصرف فلو ان انسانا ما صار حاكما بمقتضى العقل
الصرف بما ذكرتم لكفى والثاني في البداهة لكن يجب ان يكون ما حكم به الثاني
في البداهة خطأ ناشئا من الوهم برفع الامان عن جميع الضروريات
ولا يتوهم ان الاشاعرة مخالفون في هذا الحكم فان الاشاعرة ايضا اذا
خلوا انفسهم من شوائب العادة يحكمون للحسن والقبح في الفعلين
المذكورين ويرجحون احد الطرفين على الاخر بحيث يصح هذا الترجيح
لا ان يفعل احدهما دون الاخر وهم يسلمون ذلك لكنهم يذهبون الى
ان هذا الحكم منهم منشأ الوهم لا البداهة العقلية الصرفة ومنشأ
ذهاب الوهم الى ذلك ان هذا الفعل مثلا مشتمل على مصلحة عامة او
مفسدة عامة والوهم يميل الى ان يحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة دون
العقل الصرف فاصل الحكم برجحان العقل مثلا مسلم بين الكل وانما
نزاعنا في كون هذا الحكم عقليا او وهميا وابداء هذا الاحتمال اعني
كون هذا الحكم وهميا مخصوص بالاشاعرة وباقي الطوائف موافقون لنا
في كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد جدا ان يكون جميع هذه الطوائف
غير متفطنين بكون هذه البداهة وهمية مختص الطائفة الاشعرية
وما قاله الامام وغيره من الاشاعرة من ان هذا الحكم لاشتماله على المصلحة
الشاملة غير مجد هناك من بعد ان يسندوا الحكم برجحان ما يشتمل
على المصلحة الى الوهم لا حاجة الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان
حسنا حكما عقليا وكون ما يشتمل على المصلحة حسنا عقليا في مرتبة واحدة

وليس كون الحكم بحسن الثاني امرا وهميا اظهر من كون الحكم بحسن الاول
وهميا حتى يكون الاسناد الى الثاني موضحا لكون الحكم المذكور وهميا
ولما جعل الحسن المحكوم به في الاحسان بمعنى الاشتمال على المصلحة كما هو
الظاهر من كلام كثير من الاشاعرة فنشأ من عدم اتقان المقام كما بيناه
جواب الشيخ ايضا غير منقح المقصد لا انتفاء بهما مطلقا لو ثبتا شرعا
اعلم ان الحسن والقبح الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان التفاوت
بين الافعال في نفس الامر برجحان احدهما على الاخر بان يكون هذا الرجحان
صفة قائمة بالافعال اما بخلقه تع ذلك الرجحان في الفعل او
بلزومه له بذاته او بسبب لازم او عارض وانما هو اصطلاح منه تع وضع
فيما بينه وبين عباده بمعنى انه تع اصطلح على رجحانه او ما يجري مجراه
وهذا الاصطلاح كلام نفسي هو نفس الامر بالفعل او انشاء الاذن فيه
على وجه التساوي او غيره الى غير ذلك من الانشائيات التي يمكن التعبير
بها عن الاحكام الشرعية والوضعية ولاحظ للفعل من هذا الكلام النفسي
الا ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن قائما به بل بذاته تع نعم كون
الفعل بحيث يتعلق به الكلام النفسي صفة اعتبارية له كما ان كون زيد
بحيث يكون فاعلا مر حسنا او جاده مثلا صفة له كما هو شان الاوصاف
التي باعتبار المتعلق فنقول ان العقل لما لم يحكم بالحسن والرجحان
في الفعل مثلا فيجب ان لا يحكم بالرجحان بعد ورود الشرع ايضا فان
رجحان موافقة امر الشارع ان كان امرا مستقرا في الفعل بسبب كونه
موافقة له لزم ان يتقرر في الافعال صفة الحسن وهو غير كونه شرعيا

بل كونه عقليا فان مالرجع الى ان امتثال امر الشارع واطاعته حسن ومخالفته
قبيح عقلا وانه لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عالم بذلك ويقبح
منه تعالى ان يأمر بشئ فيفعل كل ما ينهى عنه لعبد فلك وينهى عن فعل كل ما يأمر
به لعبد فذلك فصار الامر راجعا الى القول بالحسن والقبح العقليين لكن
قد جعل مناط القبح معصيته تعالى ومناط الحسن اطاعته وهذا ليس
خلافا في اصل الحسن والقبح بل في ان الحسن ماذا والقبح اى شئ كما ان القائلين
بالحسن والقبح اختلفوا في ان ذبح الحيوان قبيح ام لا واكل اللحم هل يقبح
ام واختلفت المعتزلة في تقبيح بعض الافعال وتحسينها كما يظهر لمن
تتبع وسيظهر في هذا الكتاب ايضا على انه على هذا لا يصير الحسن مجرد انه
امر الله تعالى بالفعل الفلاني ولا ينحصر في معنى قوله افعل كذا كما صرح به
القائلون بالحسن والقبح الشرعيين فان لم يكن امرا متقررا في العقل
ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع به كان الفعل خاليا عن الرجحان
اصلا واستوى الفعل الذي امر به الشارع والذي امر به الطاغوت عند
العقل فكما ان العقل لا يحكم بان ما امر به الطاغوت راجح في نفسه بسبب
امر الطاغوت به ويستحق التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته
للطاغوت ولا شئ عنده في ذلك الفعل سوى انه مما اصطلح الطاغوت في
شانه الحسن ولا يرغب العقل الصرف في موافقة اصطلاحهم ووضعهم
فكذلك ما امر به الله لا يحكم العقل في شانه انه راجح في نفسه بسبب
امره تعالى به ويستحق التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته له تعالى
ولا شئ عنده في هذا الفعل سوى انه مما اصطلح الله تعالى في شانه الحسن

ولا يرغب العقل الصرف الى موافقة اصطلاحهم ووضعهم ولو فرضنا
ان واعظا بالغ في وعظه ورغب الناس في الطاعة وحذرهم عن
والنهى في توبيخ من تهاون في امر الله وتشديد لوم العاصي وفقره
الى الردى واخواه الناس وبطاعة الشيطان واعلان كلمة العصيان
وبعث على المبادرة بكل ما يوسوس به الخناس وبلغ الغاية في لوم من خالف
ذلك عوضهم كانا عند العقل الصريح متساويين في انهما يرغبان فيما
يرغب فيه العقل ويلومان على ما لا يرى العقل الصرف لوما عليه وان كل
وعظ وترغيب في امر الاخرة يجب ان لا يتجاوز مجرد الاخبار عن انه تعالى
اصطلح في الفعل الفلاني كذا وان ههنا عقابا دائما او منفعا الى
ان يأمرهم به ويرغبهم فيه بل ينبغي انه يكون حكاية لذلك كحكاية ان
الشيطان امر بكذا ونهى عن كذا وامر فرعون بكذا ونهى عن كذا وان
الامير النصراني المسلط ابتدع عقوبة كذا على من صلى وصام من اهل
البلد وكل واعظ وخطيب تجاوز هذا الاسلوب فقد تعدى طور العقل
وتجاوز حده ومن علم ان النبي صلى الله عليه وآله اظهر المعجزة وظهر صدقه في اخباره
بالنار والعقاب الدائم لمن جحده وانكر نبوته يتساوى عنده العقل
لها الى انقياده ع والاذعان لنبوته والاستمرار على الانكار والجحود والثبات
في العدوان والطغيان وانما الاجتناب من النار والعقاب الدائم
والحكم برجحان التحرز منه من مقتضيات الوهم والعقل الصرف لما
الى غير ذلك فقد افضى القول بالحسن والقبح الشرعيين الى نفي الرجحان
عن الفعل اصلا وتساوى جميع الافعال عند ورود الشرع ايضا ولعل

هذا الكلام من المص دون ما ذهب اليه الشارحون فتامل واجيب
بانا لا نجعل الامر والنهي اه لا يخفى ان الكلام النفسي هو حقيقة الحسن والقبح
الشرعيين وان الكلام اللفظي يجوز ان يخالفه سواء كان على سبيل الاخبار
كان يقول اخبارا عن ايجاب سابق كتبت عليكم كذا واوجبت عليكم الامر
مخبرا عن انشاء سابق على هذا الاخبار او على سبيل الامر والنهي كان يقول
افعلوا كذا وان العلم بالحسن والقبح على التقدير الاول يتوقف على نفي
الكذب وعلى التقدير الثاني على نفي السفه والعبث فان قلت
قد تقرر عند الاشاعرة ان الكلام اللفظي مستلزم للكلام النفسي فعلى
الاول يتحقق اخبار نفسي عن ايجاب سابق وعلى الثاني انشاء نفسي هو
امر ونهي والاول واجب ان يطابق الواقع والا لزم الكذب في الكلام النفسي
وهو صفة نقص يجب نفيها فلا حاجة في هذا النفي الحسن والقبح العقليين
كما سبق والثاني هو معنى الايجاب مثلا فلا يتصور تخلف الحسن والقبح
عنه قلت اولا ان هذا لا يطابق الجواب المذكور في الشرح فان الامر والنهي
اللفظيين دليلا الحسن والقبح اللذين هما نوعان من الكلام النفسي
لا انه ثبت عندهم ان المدلول لا يتخلف عن هذا الدليل وثانيا ان هذا
الاستلزام غير صحيح عندهم فان ايجاد الكلام اللفظي الذي كان الكلام
النفسي المضاد لمدلوله متحققا من الممكنات المقدورة ونفي امكانه
غير ممكن فان الكلام الكاذب بعينه من الممكنات في هذه الصورة
ايضا صدوره عن الله تعالى حقيقة عندهم نفي الكلام في مقدوريته
له تعالى ومن المعلوم ان ما يكون مقدورا لممكن يجب ان يكون مقدورا

له تعالى على ان مقدوريته لله تعالى كامكانه لا تنافي من صدوره عن العبد
فان امتناع صدوره المستند الى الارادة بمعنى ان امتناع صدوره
مبني على امتناع صدوره ارادته لا انتفاء مقدوريته وما يمتنع
ارادته لعدم مقدوريته فانما هذا الامتناع لقبحه ولا معنى لامتناع
ارادة الافعال المقدورة الا قبحه العقلي ولو استلزم صدور الكلام
اللفظي وجود مدلوله لزم امتناع صدوره وعدم مقدوريته له تعالى
في الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور فان قلت المقدور هو
صدوره عن العبد بحيث ينسب اليه تعالى لا الى الممكن وبعين كلاما له
فغير مسلم انه مقدور فالمستلزم الكلام النفسي هو هذا الوجه
الثاني من صدوره الذي هو غير مقدور دون الاول الذي ثبت انه
مقدور قلت اذا لم يكن صدوره عن الممكن على هذه الحيثية ممكنا
ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس صدوره عن الممكن ممكنا او لانه
ليس كونه على هذه الحيثية ممكنا والاول باطل والثاني يقتضي ان يكون
ايجاد الكلام الكاذب في الاجسام التي ينسب الكلام القائم بها اليه
تعالى ممتنعا غير مقدور مع ايجاده في الانسان من غير تاثير لقدرته
فيه وتوقف له عليه وهذا مما لا يقول به الاشعري ولا احد من المسلمين
وان قيل بان خلق الكلام الكاذب في اي جسم كان ممكن لكن نسبة ذلك
الكلام اليه تعالى مبني على خلق العلم الضروري عادة بانه كلامه كما هو
مذهب الاشعري في العلوم ولعله لا يمكن خلق ذلك العلم في الاذهان والعقول و
وفيه ان خلق ذلك العلم في العقول من الامور الممكنة المقدورة ونفا

ما في الباب أن يكون فيه إغراء بالجهل الذي هو وجود الكلام النفسي الكاذب
في ذاته تعالى إنا اعتقدنا استلزام الكلام اللفظي الصادر على الوجه المذكور
كون الكلام النفسي قائما بذاته ولا امتناع فيه لأن الإغراء بالجهل بل خلق
جميع الجهالات في المعارف الإلهية وغيرها صادر منه تعالى من غير مدخل للخلق
فيه وغير ممتنع منه تعالى عندهم وإنما يمتنع مثله إذا قلنا بالحسن والقبح
العقليين وخلق أي علم فرض في أذهان العباد ممكن مقدور له تعالى وقوعه
واتفاقا لكن المعتزلة والشيعة يحيلون إرادة خلو بعض المعلوم ممتنعا
بناء على قبحه وغيرهم يجعل إرادته أيضا ممكنة بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وأما ثانيا فلأن وجود الكلام النفسي الذي هو عبارة عن حسن
الفعل وقبحه لا ينافي وجود ضده أن يكون أن يتعلق بمتعلق الأمر اللفظي
كلام نفسي هو نهي عنه ولا محذور في تكليف ما لا يطاق على تقدير انتفاء
الحسن والقبح العقليين وما تخيله بعض الأشاعرة من قيام دليل عقلي
على استحالته مما لا طائل تحته وتعلق كلامين نفسيين على هذا
الوجه يفضل لا وجه لترجيح أحد طرفيه على الآخر لا شرعا ولا عقلا وهذا
الاحتمال قائم في كل حكم شرعي فعلى هذا ينتفي الحسن والقبح الشرعيان
نفيا ولا يبقى ترجيح العمل بالحكم الشرعي دون الاحتمال المقابل له فعلم بذلك
أن ما ذكره المص كما يحتمل ما ذهب إليه الشارحون لكن الترجيح لما ذكرنا
لأنه على ما ذكرنا ينتفي الترجيح في نفس الأمر وعلى ما ذهبوا إليه ينتفي
العلم بالرجحان دون الرجحان في نفس الأمر فتدبر   المص سره
ولجاز التعاكس أقول هذا عطف على ما سبق من حيث المعنى فإن حاصل المعنى

إنهما لو ثبتا شرعا لانتفيا فهذا عطف على الثاني بحسب المعنى وخلاصة
هذا الدليل أنه لو كانا شرعيين لجاز من الشارع عكس ما صنع كأن يحرم
الإحسان ويوجب الإساءة وهذا باطل ضرورة لأنا نعلم أن الإحسان حسن
والإساءة قبيح وهو قريب من الدليل الأول لا يكاد يوجد بينهما تفاوت يعتد
به   جواب اعتراض ربما يورد إنما جعله جوابا اعتراضا أورد
ههنا وجعل ما يتلوه جوابا عن أدلة الخصم على أنهما ليسا عقليين ولم
يجعل الجميع جوابا عن أدلة الخصم على أنهما ليسا عقليين في نفسه فإن
الحسن نفسه كما فعله الشارح العلامة لأن ما سيجيء لو تم لدل على انتفاء الحسن
والقبح العقليين في نفسه فإن الحسن والقبح العقليين في شيء من
الأفعال لا يكاد يتم على اختلاف الأحوال والأوضاع وهذا لو تم لدل على انتفاء
الضرورة في مثال مفروض وهذا إنما يقدح في الدليل الأول من هذه
الأدلة ولو تم في جميع الأمثلة والجزئيات أيضا فإنما يقدح في تقسيم
الحسن والقبح إلى الأقسام الثلاثة أعني ما يكون بديهيا وما يكون نظريا أو
ما لا سبيل إلى العلم به من دون توقيف الشارع ولا يقدح في شيء من هذه
الثلاثة من إسنادهم الحسن والقبح إلى ذوات الأفعال أو صفاتها اللازمة
أو الوجوه والاعتبارات ويمكن الجواب بوجهين آخرين أحدهما منع الفرق
بين المثلين بالحلال أما عندنا فظ وأما عند الخصم فلأن منشأ الخلاف
منه توارد الشبه على فهمه وانجزم بما ندعي وربما يشتبه محل النزاع
بغيره بسبب مشاغبات كثيرة تشوش الذهن وتزعج النفس وتجعله
كمن تغلب عليه الوسواس وثانيهما أن التفاوت بينهما من جهة أن أحدهما

اوطالاخر وحيان فان حقيقة النزاع يرجع الى انه هل يرجح العقل بعض افتر على
هذه الاموام هو ناش من حب الوهم وفيه ان النزاع في ان الفعل هل هو راجح
في نفسه ام لا وجدان العقل ذلك بعض الفرة وليل او تنبيه عليه وقد ادعيتم
ان العقل يحكم بجان الامور المذكورة بالضرورة ومن المعلوم انه لو كان ضروريا
لكان اوليا اذ لا مجال للغير من الضروريات وحاصل ارا والمعترض انه لو كان
ضروريا حسن الامور المذكورة اوليا لم يخالف غيره من الاوليات بالجلاء
والخفاء فان منع مخالفته غيره في الجلاء والخفا كان راجعا الى الوجه الاول
وليس ايراده ان كون ادراك الحسن مستندا الى العقل الصرف لو كان
بديهيا لم يخالف غيره من البديهيات ويمكن ان يبين المنع المذكور في التقرير
بتدارك بان يقرر بان ربما يختلف الاوليات بالجلاء والخفاء بسبب معارضة
الشبه وغيرها ولا ينحصر منشا الاختلاف في اختلاف تصورات الاطراف
كما تقرر في موضعه بل ربما يختلف في نفسها جلاء وخفاء بالنظر الى
الاذهان فيجوز ان يكون بعض الاوليات متساويا بالنظر الى الاذهان
وبعضها مختلفا وهذا الذي يكون خفيا بالنظر الى بعض الاذهان يكون
خفيا بالنظر الى هذا البعض والبعض الاخر من البديهيات الذي يكون
متساوي النسبة الى جميع الاذهان يكون جليا بالنظر الى هذا البعض
من الاذهان   وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة اما قول
لا معنى لكون الكذب في الصورة المذكورة قبيحا مع كونه واجبا وكونه
الحال
ينعم على تركه ولا يمدح على فعله وانا التعريض ربما لا يهتدي اليها الضيق
عن الاختيار في الثبات والمقصود وذلك معلوم عادة ولعل احاد

المصر ان القبيح الذي يستحق الذم بفعله عند تساوي الامور المقارنة له في
الحسن والقبح ربما يعارضه قبح اقوى منه في القبح فينقلب فيصير حسنا فان
الحسن والقبح ليسا من الذاتيات فربما يتخلف القبح عن القبيح والحسن
عن الحسن فالحاصل الى اختيار مذهب الجبائي في الجواب على انه ربما يمكن
التخلص عن الكذب في بعض الصورة فلا يرد هذا جميع صورة نقضا
على المذهبين الاخيرين وفي هذا الاخير تكلف   واللازم ان
العبد مجبور في افعاله في هذا التقرير خلل فانه يدل على تحقق
اللازم لا على الملازمة فيصير المتصلة اتفاقية لا لزومية وايضا
ما ذكره في بيان الملازمة كاف في اثبات المدعى وهو نفي الحسن
والقبح العقليين في افعال العباد فاي حاجة الى الشرطية المذكورة
ويمكن ان يوجه بان المراد بقوله لو كان الحسن والقبح بالعقل انه
لو انحصر الحسن والقبح في العقلي وكان الشرع كاشفا فقط كما هو مذهب
المعتزلة لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا مطلقا لا شرعا
ولا عقلا وذلك اللزوم بحكم العقل فقوله عقلا في تالي الشرطية
متعلق بقوله لما كان وقيد للنفي لا للحسن والقبح كما يتبادر في بادي
النظر وبيان اللزوم ان العبد مجبور في افعاله والمجبور لا يكون افعاله
حسنا وقبيحا عقلا بالاتفاق فينتفي الحسن والقبح العقليان فقوله عقلا
في الكبرى قيد للحسن والقبح واذا انتفى الحسن والقبح العقليان انتفى
الحسن والقبح مطلقا لانه اما بالعقل فقد انتفى واما بالشرع فقد فرض
في مقدم الشرطية انتفاؤه فبيان اللزوم بيان انتفا احد قسمي ما نفينه

الثاني انتفاء تجب الواقع حتى يترتب على المقدم باسلوب ام انتفاء القسم الآخر
انتفاء القسمين معا لكن لا يلائمه قوله وللزوم بطلانه اتفاقهم فتأمل
ثم لما اراد ان يبين انه يلزم على المعتزلة ايضا ابطال الحسن والقبح العقليين
البطلان الحسن والقبح مطلقا لقولهم بالاضطرار احتاج الى الشرطية التي
مقدمها الاضطرار الحسن والقبح في العقليين ولو اكتفى بوجوب الجبر
انه يستلزم نفيهما لم يفهم انه يلزم عليهم ايضا الا بطلان مطلق الحسن
والقبح لجواز ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرعيات جميعا موقوفين
على الافعال الاختيارية فاذا انتفى الاول بالدليل بقي الثاني فاختار هنا
التعبير المشتمل على الشرطية بناء على هذا المعنى وتشنيعا على الخصم
وان وجب فالفعل اضطراري اه فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان
وجود المرجح من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو غير مسلم لجواز وجوده
منه اختيارا قلت هذا الدليل لو تم لدل على ان صدور المرجح ايضا عن الفاعل
اضطراري لجريانه في كل صادر من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير
لائق لا تحقيقا ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح و
استلزامه انسداد باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني فلان
الشيعة والمعتزلة قائلون بجواز الترجيح من غير مرجح موجب وانه يكون
بالارادة من غير داع ولا يلزم بقاء الارادة من المختار وايضا لو تم هذا الدليل
لزم الجبر في فعله تعالى ايضا وهم يتحاشون عن ذلك والجواب المذكور في الشرح
ان بني على اصول الخصم كان ماله الى ان الفعل مستند الى ارادة واجبة وجبر
لكن لا يلزم انه ينافي التحسين والتقبيح العقليين وانما ينافيه لو لزم الاضطرار

الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان بني على المشهور بين متكلمي الشيعة
كان ماله الى ان الارادة وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان
الترجيح من غير مرجح بمعنى صدور الارادة من الفاعل بغير موجب ممنوع
عندهم ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع الا اذا جوزنا الفعل لا بغير
فاعل بل بمجرد ماهية الفعل الممكنة واما تجويز فعل من فاعل موجود
بغير وجوب فلا وللاشاعرة تقرير آخر لهذا الدليل هذا نقلناه مع ما عليه
في حواشي شرح المختصر فقد اجمعت الامة اجماعا مركبا اه
الاجماع المركب هو انحصار اقوال الامة في قولين او اكثر ومن احدث
قولا ثالثا او خارجا عن الاقوال التي انحصر مذاهب الامة فيها كان خارقا
لذلك الاجماع المركب والظاهر ان هذه المسألة مما اجمع عليه المسلمون
وانحصر قولهم في واحد منها وهو نفي فعل القبيح وترك الواجب وان
اختلفوا في الدليل عليه وسلكوا طرقا مختلفة اليه وتوجيهه بالتركيب
فيه لا يخلو عن تعسف وذلك بان يقال المعتزلة وان اثبتوا قبحا
وحسنا بالنسبة اليه تعالى لكنهم قالوا ايضا بانه يفعل كل واجب ويترك
كل قبيح والاشاعرة لم يثبتوا قبيحا وواجبا بالنسبة اليه لكنهم لم يصرحوا
باللازم منه وهو انه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلم يحصل
الاجماع على القول المذكور اجماعا بسيطا نعم من اثبت القبيح والواجب قالوا
بالنسبة اليه وانه يفعل الاول ويترك الثاني فقد خرق اجماعا مركبا
وفيه ما لا يخفى ثم الاستغناء والعلم غير كافيين في نفي القبيح
وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدرة ايضا اذ لولاها لم يقبح منه

فعل القبيح وبعبارة اخرى هذه الادلة ينبغي ان يوضع مسلك التنزيه
في الافعال وهو ان صانع العالم او واجب الوجود منزه
عن فعل المرجوح كما انه منزه عن صفة النقص فالمسلك في
الصفات والافعال واحد لا تفاوت بينهما وطريق بيانه ان العقلاء
قاطبة في جميع الاعصار مجمعون عليه فدل على انه بديهي والاختلاف الا
فيه كما سبق الاشارة اليه مرارا وبيانه قدس سره تقدم عليه انه اذا
صدر عنه تع فاما ان يصير هذه ايجابا او اختيارا والاول باطل
اما اولا فلان الايجاب نقص والنقص عليه تع محال واما ثانيا
فلان الايجاب يستلزم القدم الفعل وقدم الممكن مح عند اكثر
المتكلمين اما بديهة واما لان الممكن لا يتصور ان يوجب بلا تأثير
من الغير فيه ولا معنى للتأثير الا الاحداث كما يدعى البداهة فيه
كثير من المتكلمين فتعين الثاني فاذا كان صدوره عنه تع على
سبيل الاختيار تم هذا الدليل لان صدور القبيح عن العالم بالقبيح
بقبحه المتمكن من تركه قبيح وقوله قدس سره تع قد تقرر عليه يحتمل
ان يكون اشارة الى هذا المعنى فيصير حاصله ان دلالة الامرين
المذكورين على انتفاء القبح عن افعاله تعالى بانفرادهما حتى
يستغنيا عن ضميمة غيرها اليهما بل بضميمة القدرة ويمكن
ان يكون اشارة الى توهم ثنا ومن نفي القبح عن افعاله تع لا
يوهم ان القبح ممتنع عليه فممتنع لا يكون مقدورا كما توهمه النظام
واضرابه واثباته الى انه الدليل وان دل على ان القبيح ممتنع عليه

لا ينافي القدرة بل يجامعه لكنه قدس سره لم يكتف بعدم المنافاة بل تصدى
للاستدلال على تحقق القدرة على القبيح وقد علمت مما قررنا ان بيان القدرة
على التوجيه الاول انما يتوقف على بيان التمكن من الترك دون التمكن من
من الفعل فيحمل قوله لعموم النسبة على ما يتناول تعميم نفي الايجاب بما ذكرنا من
الدليل واما على التوجيه الثاني فيحتاج الى اثبات التمكن من الفعل دون
الترك على عكس التوجيه الاول والذي يمكن ان يستدل به عليه ان
عدم التمكن من ايجاده ممكن عجز ونقص يجب تنزيهه عنه تع ثم ان كان
ايجاد هذا الممكن مقدورا للغير [illegible] لها وذلك الغير من جملة مقدوراته
ومعلولاته تع لا محالة واجب ان يكون مقدورا له تع ايضا بطريق الاولى
لما تقرر في العقول من ان القوة والتمكن من الاقوى حيث يعني التمكن
من الاضعف بل اولى والفاعل القوي في باب الوجود من المعلول وان لم
يكن غيره تع متمكنا منه فاما ان يكون في نفسه وذاته تع ممكن التمكن منه
فلا هو كذلك التأثير بلا فرق والا فلا حظ له من الامكان لان وجوده يستلزم
احد امرين اما ان يوجب بلا تأثير من الغير فيه واما ان يوجب الممكنات
[illegible] ان تنتهي سلسلة الايجاد الى الواجب بالذات وكلاهما محال
بالذات وما يستلزم محالا بالذات فهو محال وهذا مقنع لطالب الحق
ان لم ينفع في اسكات الخصم ولئن سلمنا دخوله في دائرة الامكان فيمكن ان
يخصص الدعوى بغير هذا القبيح ولا غرض يتعلق باثبات قدرته تع عليه فان
قلت قولكم ان القادر على القادر على الشيء قادر على ذلك الشيء منقوض
بانه تع قادر على ايجاد جسم قادر على الحركة تع انه لا يصح ان يقال انه

قادر على التحرك قلت الذي يقدر الجسم المذكور عليه هو ايجاد الحركة في نفس ذلك
الجسم بان يكون الجسم محلا له وكما انه لا يقدر على ايجاد ذات ذلك الجسم يقدر
على ايجاد الحركة فيه واما ايجاد الحركة في ذاته تعالى فلا يقدر ذلك الجسم عليه فلا
يلزم من قدرته على الجسم قدرته على ايجاده في ذاته وقس عليه جميع ما يمكن النقض
به عليهم لبعضهم انه يجب ان يوخذ العلم بالغنى مكان الغنى في الواقع حتى يتم
الدليل المذكور فيجب حمل كلام المص عليه ايض بان يقدر بمعنى العلم
القبيح والغنى معا اما اولا فلان العالم بقبح القبيح قد يفعله اذا كان جاهلا
بغناه عنه واما ثانيا فلان الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالداعي والداعي
في حقه تع ليس الا العلم فيجب ان يعلل به لا بمعلومه انتهى واقول فيه نظر
اما اولا فلان الجهل بالغنى لا يصح سببا للقبيح وانما يصح سببا له لو سلم
الجزم اما النفي بالحاجة فلو لم يكن هناك حاجة مجزومة لا الاعتقاد بالغنى
مكان الغنى واما ثانيا فلان قوله الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالداعي ان
اراد به انه يجب ان لا يعلل بغيره اصلا فغير مسلم فان الفعل يعلل بذات
الفاعل والصفات التي يتوقف عليها القدرة وبنفس القدرة وبالارادة
ان جعلناها غير الداعي وان اراد به انه يجب ان يعلل بالداعي وان جاز ان
يعلل بغيره ايضا فمسلم لكنه لا ينفي التعليل بالغنى وانتم لا تمنعون منه ولا ينافي
ذلك كون العلم بالغنى ايضا علة في الواقع ولا يجب علينا ذكر كل ما هو علة بحسب
الواقع ولو وجب ذكر كل علة بحسب الواقع لزم الاختلاف بنفس الغنى على تقدير
اخذ العلم بالغنى مكانه واما ثالثا فلان مراده ان كان بالتعليل الذهني الذي
هو الاستدلال على الشيء فضاده ظ فانه لا يجب تعليل الافعال والتروك

بهذا المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ لا مانع من الاستدلال عليهما
بغير ما هو علة لهما في الواقع والعلة غير الداعي وان كان التعليل بحسب
التحقق في الواقع فلا يتعلق بهذا المقام فان المص انما استدل على ترك
القبيح بما ذكر لا انه علله به في مقام بيان علته الخارجية ثم اخذ الغنى
كاف عن العلم بالغنى لان وقوع الغنى دليل على علمه بالغنى لقيام الدليل
على انه يعلم جميع ما هو واقع ولا دليل على علمه تع بالغنى سوى وقوعه فلو
اخذنا العلم به ولم ناخذ وقوع الغنى لم يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا
من انحصار دليله فيه واذا اخذنا وقوع الغنى لزم العلم به فاغنى عن ذكره
وايضا لو كان مراده قدس سره من قوله وعلمه العلم بالقبح والغنى معا
لكان الاصوب التصريح به في حيز قوله وعلمه وترك ذكر وقوعه لان ذكر
العلم به يغني عن ذكر وقوعه فلما ذكر وقوعه علم انه لم يرد اضماره في حيز
العلم بل اكتفى به عن ذكر العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم به فان الغنى
اذا كان واقعا لم يكن الحاجة مقطوعة ولا مظنونة لامتناع الجهل عليه
وقد عرفت انه كاف في الدليل   واحتج عليه بما سبق من ان اه
كانا قد اسلفنا ما يتعلق بهذا الدليل في فواتح الحواشي
والاستحالة بالغير لا ينافي الاستحالة بالغير الصدرية اذا كان الفاعل
قادرا وممكنا من دفع ذلك الغير ومجرد كون ذلك الشيء ممكنا في نفسه
لا يكفي في كون ذلك الشيء مقدورا الا ترى ان تحريك حجر كان وزنه منا
مثلا ممكن في نفسه وغير مقدور تحت حد او من حديد او جبل غير مقدور
فالاولى ان يقال القدرة انما يعتبر بالنظر الى ذات الفاعل والمقبول الصفات

التي هي غير الداعي والارادة مانع عن صدور الفعل والترك ولا في ذات
المفعول وصفاته مع قطع النظر عن تاثيره في الداعي دواعي الفاعل مانع من
تاثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك من الدواعي ويكون الفعل واجبا
او ممتنعا بسببه لا ينافي كون الفاعل قادرا وايا ما اراد المص بالامتناع الاحق
فانه يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما يشبه بما كان مستقابله
ما يلزم نفيه ويتاخر عن صدوره وان كان بينهما فرق ظاهر والعرف في استعمال
لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فان من كان في غاية النزاهة والتقوى
كان يملك الورع امره ويقبض على ناصية قلبه لا يوصف بالعجز عن شرب
الخمر ومفارقة الاثم وغشيان المحارم وليس وصفه بالقدرة على ذلك
وعدم وصفه بالعجز مبنيا على ان ارادة القبيح ممكن وان كان بعيدا جدا
بل لو فرضنا ان امره ترقى الى ان صار ارادة القبيح منه ممتنعا مع بقائه
على حاله لو فرض عدم علمه بقبحه او عدم تنزه نفسه وعدم الى هذه الغاية
لو يمتنع منه ارادة القبيح لوصف في تلك الحالة التي يمتنع منه الارادة
بالقدرة على القبيح ومن خالف في المسئلة كالنظام والامام الرازي
فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح منشأ الالزام سلب القدرة
في قلة غيره او شدة عناده ومكابرته فاذن يكون الفاعل
مستكملا بوجوده وناقصا بعدمه فقوله فيجب اما اولا فلان امتناع
استكماله ذاته تع بغيره مما لا يقول به الاشاعرة وذلك لان جميع الصفات
الكمالية عندهم غير ذاته تعالى وعدة استكماله الذات بهذه الصفات ولا
شك ان هذا لو جاز كما هو مذهبهم فلا يليق منع غيره من انواع الاستكمالات

فان قلت انما يمتنع عندهم الاستكمال بالغير وليست هذه الصفات اغيارا
في مذهبهم قلت تسميتهم صفته التي غير الله مبني على اصطلاح وتفسير للفظ
الغير والا فهذه الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصرحون به في
مقالاتهم وانما لم يمنع الاستكمال بما ليس عين الذات فدعوى امتناع
الاستكمال المخصوص بما يسمى غيرا غير مسموع فان العقل لا يفرق بين
احاد ما ليس عين الذات في كون الاستكمال به نقصا للذات نفسه فهم
لو فرق بين ما كان من الاعتبارات مستندا الى الذات ما لم يكن فوقا بدلهم
البطلان ثم لو كان مناط امتناع الاستكمال لكون الغرض مغايرا للذات
لوجب على الش ان يعتبر عنوان الغيرية في الاستكمال ولغير عن الغرض
صفة اضافية حادثة وليس سلبا غيرا عندهم كما يدل عليه وليلهم
المشهور نعم يمكن ان يق يلزم على هذا ان يكون كماله نعم حادثا لكنه غير
ما ذكروه وسننبه على الجواب عنه ايض واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
هذا الغرض حصول صفة من الصفات الكمالية والاستكمال بالصفة
عين مذهبهم ولا يمكنهم منعه لان كون الفعل علة لصفة كمالية غير ممكن
فانه حادث والصفة قديمة على ما ثبت فيما سبق من امتناع قيام الحوادث
بذاته تع لانا نقول لعله علة لبقاء الصفة دون اصل وجودها فان قلت
فعلى هذا لا يكون الذات علة مستقلة للصفة فيحتاج قبل هذا الفعل
الى فعل اخر وهكذا فيلزم قدم الفعل وقد تقرر عندهم امتناع قدمه
ولو توهما قلت لعل العلة قبل الفعل بعض الاعدام التي ينقطع عند وجود
هذا الفعل غير عدم الفعل لان الغرض من ايجاد الفعل ح يكون

ما يكفي فيه عدمه وهو كما ترى فان قلت يلزم الاشكال بالعقد المشترك بين الفعل
وبين الترك السابقة عليه وكون كماله موقوفا على الغير قلنا ليس الكلام
في عدم استقلاله بالكمال وتوقفه على فضله وكرمه المستندين اليه بل في
كونه مستكملا بذلك الغرض وناقصا بدونه ولا نزاع وقد بينا انه مسلم
لازم لمذهبهم ثم هو دليل اخر برأسه والجواب عنه ان عدم استقلال الذات
في صفة الكمال بمعنى انه يستند الى ما يستند الى الذات ايضا لازم لمذهبهم
فان صفة القدرة تتوقف على صفة العلم وهما معا يتوقفان على صفة
الحيوة الحضرة ولك ان تقول على انه لا يفرق العقل بين ان يكون الذات مستكملا
بما يصير عنه ويستند اليه بان يكون الصادر نفس صفة الكمال
وبين ان يكون الذات مستكملا به بان يكون صفة الكمال موقوفة عليه
ولا يكون الصادر نفس صفة الكمال فاذا جاز الاول جاز الثاني ايضا وكل
الكلام اذا قيل بان الموقوف عليه لصفة الكمال فيما الزم عليكم غيره تعالى
كان الفعل والترك غيره تعالى باصطلاح الاشاعرة بخلاف صفة العلم
التي توقف عليها صفة القدرة وصفة الحيوة التي تتوقف عليها صفة العلم
والقدرة فانا نقول اولا ان صفة الحيوة والعلم وان لم يكن غيره تعالى لكن
ايجاد صفة العلم والحيوة ولو ايجابا غيره تعالى باصطلاحهم ومن المعلوم ان
صفة القدرة مثلا كما تتوقف على صفة العلم كذلك تتوقف على ايجاد صفة
العلم بديهة ولو على سبيل الايجاب وثانيا ان العقل لا يفرق بين توقف
صفة الكمال على الصفة المستندة اليه تعالى التي ليست عين الذات وان لم
يكن غيره وبين توقفها على الفعل والترك الذي غيره تعالى اصطلاحا اذا

لم يكن فذلك الفعل والترك مستندا الى غيره تعالى بل كان مستندا الى غيره
بل كان مستندا اليه تعالى بل الحكم العقل بلا تفاوت في الامتناع والجواز وكونها
نقصا وعدمه والا لم يصلح ان يكون عوضا لما من العلم
الضروري اه هذا ما والسنة انهم يجوزون ان يصير المكلف ربه تعالى
بانواع العبادات بدون طمع في الثواب والنفع وخوف من العقاب و
الضرر بل لكونه تعالى اهلا لذلك ويكون الغرض الباعث له على هذه العبادة
تحصيل الامتثال الذي هو حسن شرعا بدون ان يكون الانتفاع بهذا الامتثال
في العاجل والاجل ودفع العقاب والضرر فيهما ملحوظا له وباعثا اياه
عليه على انه اذا جاز الفعل بدون الغرض اصلا كما هو مختارهم في محل
النزاع فلان يجوز الفعل مع تحقق الغرض النافع للغير وان لم يكن نافعا
للفاعل اولى وهذه الاولوية ضرورية المص وارادة القبح
قبيحة اه اعلم انه لا خلاف بين المسلمين في انه تعالى قدر الحوادث وعلم
جميع الحوادث واسبابها التي تترتب عليها وخلق تلك الاسباب المؤدية
اليها مع علمه تعالى بهذه التأدية وما ينسب الى بعض المتكلمين من انه تعالى
لا يعلم الحوادث قبل وقوعها فغير ثابت عمن ينسب اليه وعلى اي تقدير
لا يعبأ بهذا الخلاف وليس الكلام ههنا معهم قطعا ومن المعلوم انه
يمكن اطلاق المشية والارادة على هذا التقدير وخلق الاسباب المؤدية
الى الحوادث بالنسبة اليها وهو صحيح عرفا ولغة فانا نعلم قطعا ان الانسان
اذا علم انه متى اعطى زيدا سيفا قتل عمروا وان لم يكن مجبورا
على قتله ومضطرا اليه فاعطاه السيف مع علمه هذا فقتله يصح عرفا

ان يوقى الله شاء قتل زيد وارادته وان كان اعطاؤه السيف اياه لغرض اخر كقتل
الكلب العقور وشبهه فلا نزاع في ارادة القبيح بهذا المعنى وانما النزاع
في معنى اخر كان يريد فعله مباشرة او يكون له غرض يتعلق به يكون له ميل اليه
هو صفة زائدة على ذاته عند القائلين بالصفات الزائدة فصار حاصل
النزاع انه هل يمكن ان يريد الله تعالى فعل القبيح مباشرة اولا وهل يمكن
ان يكون له غرض يتعلق بفعل القبيح ويكون افعاله وخلقه شيئا من الاشياء
لان يترتب عليه القبيح ام لا لكن الاشاعرة لا يقولون بالغرض في شيء من
الافعال فلا يتاتى منهم ان يقولوا يكون القبيح مرادا له بمعنى ان غرضه من
بعض افعاله او جميعه هو وقوع القبيح واما الميل الشبيه بما نجد من انفسنا
من الشوق الى شيء فهو وان لم يبعد ان يقول به الاشاعرة لكن اكثر [والمعتزلة]
كالمرتضى لا يقول بتحققه في شانه تعالى بل كثير منهم يجعلون الارادة عبارة
عن اعتقاد النفع والمصلحة فلا يتاتى منهم القول بانه تعالى يريد بعض ما لم
يقع او لا يريد بعض ما يقع كالقبائح ويريد بعضه كالطاعات كالنزاع انما
هو في المعنى الاول فالاشاعرة قالوا بعدم ارادة الله تعالى شيئا مما لم يقع
وارادته جميع ما يقع لان الارادة عندهم منحصر فيما يترتب عليه الحوادث من
القادر فلما لم يقع المراد علم ان القادر لم يرده وان الكائنات جميعا فعله
مباشرة فضلا عن ان يفعله وتخلفه بان يباشر فعله وخلقه واما المعتزلة
فالارادة عندهم ارادتان ارادة تكليف وارادة تكوين والاول قد يتعلق
بما لا يقع واما الثاني فلا يتعلق بما لا يقع وشيء من الارادتين لا يتعلق بالقبيح
اما التكليف فظ واما التكوين فلقبح ارادة القبيح مباشرة وربما تعلق

ارادة التكوين بما يؤدي الى القبيح لان ما يؤدي الى القبيح ربما لا يكون قبيحا
بل يكون حسنا كما يؤدي ايمان احد الى ان يقتله الكافر ظلما وعدوانا وانما
يوصف بالقبح ما يستلزم القبيح ويوجبه بحيث يمتنع تخلف القبيح عنه
وارادة التكوين على سبيل المباشرة للشيء اما ان يكون بمعنى امر و
بحيث لا يتخلف الفعل عنه لا ان يكون العزم وامر صفة زائدة بل من الصفات
الاضافية كما ان غيره من صفاته كذلك وكلا المعنيين لا يتعلق بالقبيح
عند المعتزلة واصحابنا ويتعلق عند الاشاعرة فنقول الحكم بان ارادة
القبيح قبيحة فيستلزم ان يكون ارادة العباد للحرام فعلا قبيحا محرما وهو كذلك
عند اصحابنا سواء كان تاما مستتبعا للقبيح او عزما ناقصا غير مستتبع
لكن قد يفرق بعضهم ان ارادة القبيح اذا كانت غير مقارنة لفعل قبيح
يتعلق بها العفو وعلى ذلك دلت الروايات الماثورة عن اصحاب العصمة
واما اذا كانت مقارنة فلعله ايضا كذلك اذ ظاهرهم الاجماع على ان فعل
المعصية لا يتعلق به الا اثم واحد ومن البعيد ان يتعلق به اثمان احدهما
بارادته والاخر بايقاعه فينبغي ح التدافع بين ما ذكره المرتضى ره
من قبح ارادة القبيح وبين ما هو المشهور من ان الله تعالى لا يعاقب
بارادة الحرام وانما يعاقب بفعله بخلاف فعل الطاعات فانه تعالى
يثيب بمجرد ارادتها وما اوله به بعضهم من ان المراد لا يعاقب العقوبة
الخاصة بفعل المعصية بمجرد ارادتها ويثيب الثواب الخاص بفعل الطاعة
بمجرد ارادتها فضلا ان شاء ذلك غير صحيح فان الظاهر من النصوص
انه تعالى لا يعاقب ولا يؤاخذ على ارادة المعصية اصلا وان الاجماع

قائم على ان ثواب الطاعة لا يترتب على ارادتها بل الذي يترتب عليها نوع اخص من
الثواب يختلف باختلاف الاحوال المقارنة لها من خلوص النية وسعة
الحب فيها والاستمرار عليها الى غير ذلك ولا مانع من ان يصير في بعض الاحوال
اعظم من ثواب نفس الفعل الذي لم يكن لصاحبه تلك الارادة البالغة
الجامعة لهذه الخصوصيات وكان تتبع الاثار الماثورة يغني عن الاطالة
في ذلك الكتاب وتخصيص الارادة التي حكم المصنف بقبحها بالارادة
المستتبعة الفعل غير صحيح لان المقصود بهذه المسئلة ان ينفي عليها عدم
ارادته تعالى للقبائح والشرور الواقعة وغير الواقعة وايضا مراده بقبح
عدم ارادة الحسن ان يثبت ارادته تعالى للطاعات التي تركها العباد
وظاهر ان ارادته تعالى لها غير مستتبعة لها فعلم ان مراده من الارادة
التي حكم بقبح تركها هو الارادة الغير المستتبعة فتعين ان يكون مراده بها
اولا ايضا مثلها او اعم منها واما الحكم بان ترك ارادة الحسن قبيح فانما يتم
على الاطلاق في الواجبات لان ترك ارادة المندوبات كترك نفس المندوبات
من العبد ليس بقبيح ودعوى قبحه في شانه تعالى مطلقا ممنوعة والقول
بان نفاذه التام وقدرته وعلمه الشاملين يستلزم ذلك وان لم يكن
الحسن واجبا بل يكفي رجحانه وهو المراد بالحسن ههنا دون ما يشمل المباح
مما يمكن منعه ثم انه يلزم على ذلك ان يكون كل فعل في شانه تعالى اما قبيحا
عقليا او واجبا عقليا ولا يتحقق الاقسام الاخر لان الفعل ان كان موصوفا
بالرجحان كان واجبا وان لم يكن موصوفا به فان كان مرجوحا كان الترك
واجبا بمثل ما ذكر في الفعل الراجح وان كان متساوي الطرفين لم يكن في

فعله

ضله فانه وكان محبب الظاهر عبثا وانه قبيح وروي مرفوعا
الى النبي ص اه قد علم مما سبق ان اطلاق كون الحوادث بمشية الله تعالى
لا يدل على محل النزاع بوجه من الوجوه فان كون جميع الحوادث جميعا معلوم
الله تعالى وعلم ترتبه على ما اراده بلا واسطة مما لا نزاع فيه ومن اراد شيئا
قصدا وبالذات وقد علم ترتب شيء آخر عليه قطعا بلا شبهة وشك يصح
عرفا ان يقال انه اراده على انه يمكن ان يقال اذا اقدم احدا على منع شيء وقد
علم انه يفعله غيره ولم يمنعه يجوز ان يقال انه اراده والله تعالى قادر
على دفع جميع الحوادث ومنع ترتبها على اسبابها وعللها فلما لم يمنعه صح ان
يقال انه تعالى شاءه ويريده وقد علمت ان هذا القدر غير محل النزاع
وقد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء اه هذا اما مبني على نفي
التحسين والتقبيح العقليين او على ان العقل يحكم بحسن ان يفعل
المالك المطلق في ملكه كيفما كان ويرد عليه انه اذا كان لم يمنع ان يتصرف
في ملكه كيف يشاء ولم يحكم العقل بقبحه فلو انه تعالى لم يرسل الرسل اليهم
ولم يبين عظم ما يرضيه ويسخطه او لم يحتج عليهم باشهادهم على انفسهم في
ذلك ثم عذبهم ببعض الاعمال واثابهم ببعضها او عذب بعضهم باعمالهم
دون بعض او عذب جميعهم بجميع اعمالهم لم يكن للعباد عليه حجة ولم
يكن لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين ولم يكن فائدة في استثناء
هلاك من هلك الى البينة وحيوة من حي اليها وقد نطق الكتاب
الكريم بذلك وانكاره انكار القرآن وتكذيب للرسول فان قلت انه تعالى
جعل على نفسه بدون ان يكون واجبا عليه عقلا ان يرسل رسلا

اليهم ولا يعذبهم بدونه فلو لم يرسل اليهم الرسل كان لهم ان يقولوا قبل خلفت
سوعدنا وعذبتنا قبل ان تنجز الوعد لنا وفيه على قولهم انا كنا عن هذا غافلين
وفائدة هلاكهم عن البينة هو الوفاء بالوعد ولا يجب ان يكون ههنا
فائدة اخرى قلت هذا ايضا باطل اما اولا فلان هذا الوعد غير واجب ولا
راجح عقلا فلما اذا اعدهم حتى يكون لهم حجة سوى فائدة فيه بل كان فضلا وكرما
على سواء فتح باب الحجة لهم لا فائدة فيه ولا يصلح ان يكون مثله فائدة وغاية
لفعل الحكيم واما ثانيا فلان هذا الوعد انما يكون على لسان الرسل وقبل ارسال
الرسول الاول لا يتصور مثل هذا الاحتجاج منهم لعدم علمهم بهذا الوعد
فيكون ارسال الرسول غير معلل بهذا التعليل مع ان نص الكتاب دال
على ان ارسال اي رسول كان معلل بهذا التعليل واما ثالثا فلان هذا الوعد
لا يجب الوفاء به فلا هو راجح على عدم الوفاء به فانا نعني بالراجح الواجب اذ
لله تعالى ان يتصرف في ملكه كيف يشاء وسواء عليه اخلف الوعد او انجزه فكما انه
لا حجة لهم قبل الوعد لكونهم عاجزين لجواب محكم هو ان المالك له ان يتصرف كيف
شاء ولا اعتراض عليه ولا يسأل عما يفعل كذلك لا حجة لهم بعد الوعد ولو انهم
اعترفوا بقبح اخلاف الوعد عقلا وانكروا كون غيره قبيحا لكانت مكابرة
جبرية لان حكم العقل بقبح اخلافه وعدم قبح اضطرار احد الى فعل كما
تعذيبه عليه تحكم لم يسبق اليه احد مع انتقاض قاعدتهم التي هي
نفي التحسين والتقبيح العقليين   اذ ربما لا يكون غرضا لامر
الاتيان به اعلم انهم استدلوا على ان الامر في الصورة المذكورة لا يريد
الطاعة ولا العصيان بانه لا يتعلق له غرض بشيء منهما والعاقل لا يريد شيئا

لاغرض

لا غرض له فيه وربما قالوا بان السيد ربما يكون غرضه في اظهار عذره من ضرب
عبده في امره ليعصيه ويظهر عذره فهو لا يريد المأمور به لانه ينقض غرضه و
العاقل لا يريد نقيض غرضه والعلم بان العاقل لا يريد شيئا مما لا غرض له فيه
ومما يناقض غرضه هو جريان عادة العقلاء بذلك او انه تم خلق العلم
الضروري فينا بانهم لا يريدون ذلك كما سبق واصحابنا والمعتزلة
يمنعون تحقق حقيقة الامر في الصورتين بل لم يرد الامر بمعناه
الذي هو الطلب وانما المراد به الامتحان وايقاع الاعتذار باظهار
العذر فان صيغ الطلب تولد منها معان كثيرة لا يحصى غير الطلب
ويستعمل فيها كالاباحة والتهديد والخبر والتخيير والتكوين وغير ذلك
فليكن الامتحان والاعتذار منها وايضا قولكم ان العاقل لا يريد ما لا غرض
له فيه وما يناقض غرضه لا يطلبه ودعوى ان الطلب بها جايز والارادة
غير جايزة مكابرة وتحكم ومن الظاهر ان الامر والنهي اللذين تمسك بهما
المستدل هما اللذان يراد بهما الطلب ويستعمل فيه على ان في غير الامتحان
والاعتذار يمكن له ان ينهى عن ذلك المأمور به بدلا من الامر وبالعكس
والكلام النفسي الواحد في ذلك الوقت لا يمكن ان يتعلق بالامرين بل
بل اما ان يكون كلام النفسي معنى الامر فلا يتبدل بمعنى النهي وبالعكس
ونجوز ان الممتحن والمعتذر المذكورين يتغير كلامه النفسي على
تقديري الامر والنهي بعيد عن الانصاف على انه يمكن ان يجتمع الامر
والنهي معا كان نهى العبد في السر وامره في العلانية وبالعكس لكن يظهر
عصيانه ويتضح عذر السيد وكان يامره في الكتاب او على لسان احد

اصد بحيث يبلغه حين الامر لا بعض الفعل وينهاه مشافهة او بالعكس حتى ينقض
له هل يطيع ويوطن نفسه على الترك او يعصيه ويوقع الفعل والامر بالضدين
والنقيضين غير جائز او غير واقع من العاقل ومن يجوز النسخ قبل وقت الفعل
لا يجوز اجتماع الامر والنهي ولا الامر بالضدين وبالنقيضين معا فظهر ان الامر
المذكور ليس امرا حقيقة واما امر المكره على الامر بنهب اموال فامره ظاهرا
لم يقصد الامر حقيقة والطلب انما قصده التخلص من وعيد المكره
له بايقاع اللفظ وليس قصده الى معناه الذي هو الطلب الانشائي ولهذا
لا يصح عقوده وايقاعاته لعدم قصده الى المعنى وصحة النهي منه بكلا من
الامر ومع الامر ايضا كما سبق في الممتحن والمعتذر المذكورين ظاهر
لا امر اثر فيه   فيلزم ان يكون الله مغلوبا اه هنا منقوض بان
الله طلب الايمان من الكافر والطاعة ويكونا غالبين عليه والحل ان منع
الكبرى فانا لا نسلم ان كل من لم يقع مراده او مطلوبه ووقع مراد غيره و
مطلوبه يكون مغلوبا والغير غالبا انما ذلك اذا لم يكن قادرا على منع
الغير ولم يكن تمكين الغير من ايقاع مطلوبه ومراده بتخليته وتمكينه
والظاهر انه لا يصبر على ما يقع ذلك ويخس قدره اه اقول هذا
ضعيف جدا فانه منقوض بانه يلزم على ما قلتم ان يكون اكثر ما يقع من
العباد خلاف مطلوبه تعالى ومن الظاهر انه لا يصبر على ذلك ويخس قدره بل
هذه المقدمة في صورة النقض اظهر منها في الدليل فان الذي لا يصبر عليه ويخس
هو عدم نفاذ امره ونهيه واما اذا اطيع امره ونهيه فلا يضيق صدره من ان لا
مراده ههنا الدليل لو تم لدل على ان لا يكون الله تعالى امرا ولا ناهيا للكافر والعاصي وانا

امره ونهيه للمؤمن والمطيع وفساده ظاهر والحل ان يقال هذا الدليل انما يتم بان يقع
مع عظم صبر الرئيس وسعة صدره وقوة اناته وحلمه بالنسبة اليه تعالى وغنائه
وعدم تضرره بالصبر والتسويف وقلة صبره وضعف حلمه تعالى واناته بالنسبة
الى ذلك الرئيس وعدم غنائه وتضرره بالتأخير والتسويف ولو قيل بانه
لا يصبر على ذلك لقلة صبره وضعف حلمه واناته واحتياجه الى حصول هذا
المراد وتضرره بعدم حصوله فالله تعالى اولى بان لا يصبر على ذلك مع عظم
صبره وحلمه وغنائه عن حصول المراد وعدم تضرره بفقده وعدم حصوله
لكان فاقدا وفساده غنيا عن البيان   فقال الاستاد على القوش
سبحانه اه لا يخفى ان ما ذكرنا سابقا من تحرير محل النزاع وما يتعلق به
كاف في دفع هذا وامثاله   وهذا ليس بشيء لانه لم يقع ما قد عرفت
ان عدم وقوع مراده تعالى ووقوع مراد الكافر على اطلاقه ليس منقصة ومغلوبية
كما ان وقوع مطلوب الكافر وعدم وقوع مطلوبه تعالى ليس منقصة ومغلوبية
والحاصل ان هذا الدليل منقوض بالطلب والجواب عنه مشترك في ان عدم وقوع
المامور به والمطلوب ليس منقصة مطلقا ويجري مثله في الارادة ايضا
فان الارادة التكليفية قريبة من الطلب الذي يقول به الاشعري ويجعله
كلاما نفسيا وكلاهما من الصفات النفسانية والفرق الذي يتخيل بينهما
من ان الاول ميل نفساني ورغبة في وقوع الشيء دون الثاني لا يؤثر
فيما نحن فيه ودعوى ان فوات ما يميل النفس اليه دون ما لا رغبة
اليه ممنوعة في الشاهد فضلا عن الغائب بيانه ان السلطان القاهر
اذا كان راغبا في شيء لجذبه من يد صبي او احد من السوقة والرعية

فخلي اختيارا بعينه وبين ذلك الشيء مع تمكنه من دفعه والاستبداد برايه بالجملة
من ذلك عاد بغضاضته ولا سقط من اعين قواده والمطيفين به ولا اخل
بهيبته ووقعته بل عد ذلك من كرامته ونجابة اخلاقه نعم لو لم يتمكن
من دفعه ولم يكن قادرا على الاستبداد به كان ذلك منقصة وعارا
ثم الترك والتخلية بين الكافر وبين ان يذهب بحول الله تعالى وتبع
خلافه من قبيل الافعال والتروك لا من قبيل الصفات الذاتية حتى
يعلم عقلا كونه نقصا كما يعلم ان فقد صفة العلم نقص فينحصر طريق العلم
به في العادة المعهودة والنقل ولا يمكن ان يدعى انا نعلم علما عاديا ان الله
تعالى لا يخلي بين عباده وبين ان يفعلوا خلاف مراده فان ذلك عين
محل النزاع على انه لو سلم ذلك لم يكن القول بانه نقص وشهرة من
العبارات في موقعه بل كان الصواب ان يدعى العلم العادي بانه تعالى لا
يترك يعلمهم ولا يمكنهم من ذلك ولا دليل عليه من النص ولو كان عليه
دليل من السمع والنص لكان دليلا نقليا وهو غير المطلوب فانهم بصدد
ان يستدلوا على هذا المطلب بغير النقل وقد جعلوا الاستدلال بالنقل
مقاما اخر كما يعلم من له اطلاع على كلامهم ويظهر من هذا الشرح
ايضا   والمعتزلة قالوا العلم تابع اه حاصل هذا الجواب ان
العلم لما كان تابعا للمعلوم كان من قبيل اللواحق المتاخرة عنه في
الوجود من قبيل معلولاته لا ترى ان الوجوب بشرطه لا يكون وجوبا سابقا
بل وجوبا لاحقا ولا نسلم ان الوجوب بشرط الامر السابق ثم انما لا يكون
وجوبا لاحقا وانما ذلك في الامر السابق الذي لا يكون تابعا للمعلوم

وظلاله

وظلاله يكون من اسبابه وعلله والعلم التصديقي بالشيء لا يلزم ان يكون
سببا له   والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته اه انت خبير
بان القدرة التي لا تاثير لها اصلا ولا يتصور منها التاثير البتة لا معنى لكونها
قدرة فانا القدرة ما يصح بها التاثير في الشيء ولا فرق بين القدرة
التي اثبتوها وغيرها من الصفات التي لا يتعلق بالتاثير كالخفة في
الثقل والتحيز والتجرد فان لا احد يقول الثقل الذي في الانسان
والتحيز الذي يلزمه هو القدرة على الطيران على السماء اذ هو في
مساوية قدرته في عدم صلاحيته للتاثير في الفعل والترك ان الله
تعالى اجرى عادته بان لا يخلق سعة الطيران الى السماء كما انه اجرى عادته
بان يخلق مع القدرة على الايمان والعبادات شيئا منهما ولا يخل ذلك
بالقدرة ولو قيل بان نوع الانسان لما كان محلا للامرين اعني الايمان
والعبادات وتركها يسمى قادرا عليهما دون الطيران الى السماء فان
الانسان ليس محلا له اصلا فنقول ربما يطير الانسان الى السماء على
سبيل خرق العادة كما يحكى عن كثير ولو فرق بان الاول في الانسان كثير
شايع دون الثاني فنقول مفهوم القدرة هو صحة الفعل والترك لا
وقوعهما مساويا الا ترى ان الانسان يعد قادرا على كثير من الامور النادرة
التي قلما يقع منه فانه يعد قادرا على رفع حجر لا يقدر على رفع اثنين منه بقيراط
مع ان رفع الانسان حجرا لا يقدر على رفع ما يزيد ثقله على الحجر الاول بقيراط
غير واقع او نادر بقدرة طيرانه الى السماء وكذلك بلوغ الانسان في افعاله
الاختيارية الى حد لا يمكنه ان يزيد عليه وينقطع عنه قدرته نادر على

ان الفعل والتحبس كان مستحقا لان نفي قدرة على الايمان والعبادات لعدم
الفرق بينه وبين ما يسمى قدرة بالقياس الى الايمان والعبادات وتساوي
نسبتهما اليها وايضا ينبغي ان يكون القدرة التي يعبرونها قدرة بالنسبة
الى الافعال الاضطرارية ايضا كالسقوط من السطح فان القدرة على
التنفس والتكلم التي يقارن السقوط من السطح نسبتها الى السقوط
والى التنفس والتكلم على السواء في عدم امكان تاثيرها في شيء منها
ولا في تركه وقد يقارنها التكلم ويخلقه فيه معها ولا تاثيرها فيه
ولا يمكنه ترك التكلم عند ذلك كما قد لا يقارنها السقوط ولا يمكنه
السقوط عند ذلك ولو قيل بان مقارنة السقوط من السطح للقدرة
نادرة يدفع ما فيه كما عرفت بدلنا السقوط من السطح الى السقوط المطلق
والعثرة والكبوة فانها ليست بنادرة او بالنمو والذبول والهضم
وساير الافعال الاضطرارية التي لا قدرة في وقوعها وتركها ولهذا عدل
بعضهم عما هو المشهور من ان القدرة غير صالحة للتاثير وذهب الى
ان القدرة بحيث لو لم يمنعه قدرة اسد في الفعل لاثرت تلك القدرة
لها دثة في الفعل وعلى هذا يمكن الفرق بين القدرة وغيرها من
المقدور وغيره لكنه غير مطابق لاصول الاشاعرة من ان غير الله
تعالى لا يقدر على الخلق اصلا ولا يمكنه ذلك وقد تتبعنا مقالاتهم وكتبهم
فلم نجد اثرا من هذا الذي ذهب اليه هذا البعض فيها ومما يدل على ان
القدرة على الوجه الذي يذهبون اليه لا معنى له ان القادر عندهم مجبور
مضطر ووقوع الجبر والاضطرار لا يخل بوجود القدرة ولو ان انسانا

حمله عليه وجبره واضطره اليه لم يكن قادرا عندهم مع ان الجبر في
الصورتين هو الله تعالى غاية ما في الباب ان جسما من الاجسام قارن
العبد المجبور او ماسه او كان له معروضا حتى يكون تاثيره ومن خلقه
ولو قيل بالفرق بان العبد في احدى الصورتين يريد الفعل وفي الاخرى
لا يريد فرضنا ارادته في الصورة الثانية ايضا وان نوقش في كونه
ارادة فان المحبة التي هي غير العزم عليه وانما يتحقق في الصورة الثانية
الميل والمحبة دون العزم والارادة فمع قطع النظر عن فساد الفرق
بين المبلغين نفرض ان احدا من العقلين المتناهيين في الجهل والبلادة
اراد فعلا يعجز عنه لكنه يريد ان يطفوا ذرعا مع عجزه عن ان يطفو بل المانع
من الزمانة والشلل وغيرهما ويزعم انه يقتدر على ذلك فاتفق ان انسانا
فعل ذلك فيه حتى اوصله وكان هذا المدفوع لا يجد ذلك قبل
وحين كان برا او نصيبا او ضعيفا اراد قلع حجر او كسر حجر فلما باشره
قارنه ان انسانا قلعه او كسره فكان الواجب في جميع هذه الصور
ان يعد الصبي قادرا ولا يكون بينه وبين غيره من الاقوياء فرق فان الفاعل
في الصورتين هو الله تعالى الا انه اوجد القلع في احدهما بعد
مقارنة جسم اخر وخلق ارادة فيه واوجده في الاخرى مع مقارنة جسم
وخلق ارادة فيه   وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرتهم على سبيل الاستقلال اه ههنا قيدان اعتبرهما احدهما انها
صادرة من العبد بالاستقلال واراد به ما يقابل اجتماع قدرة الله
تعالى والعبد على الفعل كما سيجيء نسبته الى الامام وليس المراد به انه تعالى

لا نقيد على منع القادر عما يقدر عليه وانت خبير هنا الى بعض المعتزلة فان
اصحابنا وكثير من المعتزلة لا يقولون بذلك بل عندهم انه تعالى قادر على منع
العبد عما يريد ما لم يقع المراد ولو بانه تعالى بحبوبه ووجوده اوسلب
القدرة عنه وثانيهما انها واقعة بقدرته واختياره من غير اضطرار
وكلام المص س سره ظاهر في الاول او في الاعم منه ومما يحتمل مذهب
الامام فان الاستناد اما مختص بما يكون على سبيل الاستقلال او يشمله
وما يكون لا على سبيل الاستقلال بان يكون مجموع الفاعل المباشر وادعى الضرورة
فيه واما القيد الثاني فلم يتعرض له ولا ادعى الضرورة والمشهور بين
المعتزلة ادعاء الضرورة في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره
في الشرح واجاب عنه وقد حمل الش كلام المص على القيد الثاني وادعا
الضرورة فيه وفيه بعد وكانه انما حمله عليه لزعمه ان قوله س سره والوجوب
للداعي لا ينافي القدرة جواب عما يرد على الضرورة التي ادعاها اولا وهو غير
لازم بل يمكن ان يدعى ولا ضرورة استناد الافعال الينا بالمعنى الذي ذكرناه
ويستغنى بذلك عن تكلف الجواب عما يورد عليه ثم يشير الى الجواب عن الشبهة
التي يورد على المذهب الاخير بدون اشارة اليه طلبا للايجاز والاختصار
كما هو دابه في هذا الكتاب ويؤيده قوله س سره والايجاد لا يستلزم العلم
الا مع القصد فانه يشعر بان مراده بالاستناد كان مجرد الايجاد
لكنه عايد الى وجود القدرة والاختيار في الاول اه وعلى هذا يكون مما يحتج
الانسان هو مجرد المقارنة بين القدرة والفعل ومصاحبتها معه لا تعلق
احدهما بالاخر وقد عرفت ان هذه المقارنة حاصلة بين تلك القدرة وبين

الافعال الاضطرارية المقارنة للافعال الاختيارية فان الساقط من المنارة
بعد ما يتشهد الشهادتين فقدرة الشهادة مقارنة للسقوط وغير موثرة
في شيء منهما ولو قيل الفرق بان الانسان يريد الشهادة ولا يريد السقوط فان
قلنا بان الانسان يوجب تلك الارادة رجع الخلق لبعض الاعمال دون بعض
وان قلنا بان الله تعالى يوجبها في العبد لم يحصل الفرق في القدرة ولم
يكن ذلك تحصيلا لمعنى القدرة وفرقا بين المقدور وغيره وانما كان فرقا
بين المراد وغيره والحاصل ان العبد ان اوجب شيئا بقدرته بطل مذهبهم
والا لم يحصل الفرق بين القدرة وغيرها ثم من البين ان الانسان انما
يجد الفرق بين المقدور وغيره بمعنى مدخلية القدرة فيه وعدمها وهنا
يفرق بين تعلق القدرة بالفعل وتعلق غيرها من صفاته كالطول والقصر
والحمرة والصفرة بالفعل وان الاول مدخلية فلا فرق في المقارنة دون الثاني
ونعم ما قال شيخنا المفيد رضي الله عنه ان شيئا من الاقوال الثلثة لا يعقل
منه شيء احدها حال البهشمية وثانيها اتحاد النصرانية وثالثها القول با
الكسب المنسوب الى النجارية وقد عرفت انفا ما يدل على مخالفة هذا القول
ولا من العلية ان لم يثبتها الاستقلال لها اه كانه اشارة الى
ما سيجيء من نقل مذهب الامام وانه غير مذهب المعتزلة ويجيء الكلام
عليه واما ما ينسب الى بعض المعتزلة من ان الفعل المقدور للعباد خارج
عن سلطانه تعالى وانه ليس في مقدوره تعالى ان يصرفهم عن الفعل او يمنع الفعل
عن الوقوع فهذا غير مقصود في هذا المقام ولا هو مما قال به المص س سره
ولا غيره من اصحابنا   لانا ننقل الكلام الى مصدر ذلك المرجح

عنده اعلم ان المعتزلة يقولون بوجوب العلم بالمصلحة في ارادة الافعال
المقدورة وان تلك الارادة موقوفة على ذلك العلم واما ان العلم يجب
ان يصير معه الارادة فلا يقولون به والاشاعرة يقولون بوجوب الارادة
في الفعل وتوقفه عليها دون توقفها على العلم بالمصلحة والارادة دون وجوب
الفعل مع الارادة فعلى مذهب المعتزلة يكون الارادة التي هي مرجحة لاحد طرفي
الفعل صادرة عن العبد اختيارا فانا ننقل الكلام اليها فيقال ان مرجحها
وهو العلم بالمصلحة غير صادر عنه اختيارا لكن الارادة معه غير واجبة
و يمكن ان ما يجوز ان يوجد الشيء معه تارة ويعدم اخرى يحتاج الى مرجح
اخر وعلى مذهب الاشاعرة يمكن ان يمنع الاحتياج الى المرجح اذا ننقل الكلام
الى الارادة فانها صادرة اختيارا ولا يحتاج الى مرجح من العلم وارادة
اخرى وكذلك يمنع يمكن ان يمنع وجوب الفعل معها فظهر ان الدليل لا يتم
لا تحقيقا ولا الزاما ثم لا يخفى ان المستدل انما سدد ورد المرجح عنه اضطرارا
من دون اختيار لم فيه بانه على تقدير صدوره عنه اختيارا يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام اليه ثم عاد الى ان الفعل مع ذلك المرجح الصادر اختيارا
واجب الصدور بقوله فيكون الفعل عند ذلك المرجح الخ ثم حكم بان الفعل
الذي يجب صدوره بسبب مرجح غير اختياري يكون اضطراريا ولم يكتف
في كون الفعل اضطراريا بكونه مع مرجح غير صادر بالاختيار اذ يجوز ان
يكون المرجح اضطراريا ولا يكون الفعل معه واجبا فيمكن ان يكون اختياريا
ولا محذور في كون بعض مبادي الاختياري اضطراريا واينما لم يكتف
بكون الفعل مع المرجح واجبا اذ يجوز ان يكون الفعل واجبا بالقياس

الى المرجح ويكون المرجح نفسه صادرا بالاختيار ولا مانع من ان يكون المستند
وجوبا الى الاختياري اختياريا فليس المقصود اثبات ان المرجح صادر اضطرارا
فحسب بل ان الفعل صادر اضطرارا فلا وجه لتوهم ان ما ذكره الشارح بقوله
فيكون عند ذلك المرجح واجب الصدور او مستدرك لا دخل له في المطلوب
بقي ههنا شيء اخر وهو ان هذا الدليل منقوض بالكسب الاختياري الذي يقول
به الاشاعرة لانا نقول لو كان الفعل مكسوبا للعبد اختيارا لتمكن من كسبه
وترك كسبه فيحتاج الى مرجح بالاتفاق اما عند المعتزلة فانهم لا يجوزون
الترجيح بلا مرجح واما عند الاشاعرة فانهم يوجبون الارادة لجانب الفعل في
الفعل الاختياري وذلك المرجح لا يكون مكسوبا له باختياره والا لزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى كسب ذلك المرجح ويكون الفعل عند ذلك المرجح
واجب الحصول عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد
معه تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالفعل يحتاج الى مرجح اخر
ولا يتم بل ينتهي الى مرجح يجب معه حصول الفعل واذا كان الفعل مع
المرجح الذي لا يكون مكسوبا بالاختيار واجب الحصول فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لا اختياريا فان قلت نختار في النقض ان المرجحات لا تتسلسل
بل ينتهي الى مرجح يقع معه الفعل وجوبا وهو ارادة الله تعالى فان ارادته
تعالى عندنا توجب الفعل وهو لا ينافي كون الفعل مكسوبا اختياريا ولا يوجب
كونه اضطراريا بل معنى الاختياري عندنا ان الفعل يستند الى ارادة
للعبد غير مكسوبة بالاختيار ثم لا يجب الفعل مع تلك الارادة وانما يجب
بمرجح اخر هو ارادته تعالى قلنا نختار في الدليل ان الفعل يجب مع الارادة

التي يصدر عن العبد بلا اختيار كما كانت عندكم غير مكسوبة اختيارا
ويجب بها الفعل وقد كان لا يجب عندكم بهذه الارادة وانما يجب بارادة
الله تعالى التي هي غير صادرة عن العبد ولا مكسوبة له لا اختيارا ولا اضطرارا
فاذا كان الفعل المستند وجوبا الى المرجح الذي لا يصدر عن الفاعل با
لاختيار اصلا لا اختيارا ولا اضطرارا ولا هو مكسوب له بوجه من الوجوه
يمكن ان يكون مكسوبا اختياريا للفاعل فيجوز ان يكون الفعل المستند
وجوبا الى المرجح الصادر عن الفاعل بدون اختيار فعلا اختياريا وعدم
قدح الاول في الكسب الاختياري يساوي عدم قدح الثاني في الصدور
الاختياري ان لم يكن الثاني اولى من الاول فان قلت نختار ان الارادة
التي يجب معها الفعل وينتهي اليها يجب الفعل معه والارادة المرجحة
مكسوبة للعبد اختيارا لان المكسوب ما يحصل في محل القدرة على الشيء
وهذه القدرة المقارنة للفعل كما انها قدرة عليه قدرة عليها ايضا ولا
ثم ان القدرة على الفعل ليست قدرة على الارادة ولا ان المكسوب بالقدرة
يحتاج الى ارادة البتة بل المحتاج الى الارادة وهو الفعل المكسوب
بالقدرة الذي هو غير الارادة لا غير قلنا للخصم من [illegible] من
المعتزلة ان يقولوا بمثل ذلك في الصدور فانا المحتاج الى المرجح هو
الفعل الاختياري الذي هو غير الارادة دون غيره فالارادة وان كانت
صادرة عنه اختيارا لكنه لا يحتاج الى ارادة اخرى ان الارادة يحتاج
الى المرجح عند المعتزلة وهو العلم بالمصلحة والفائدة لانا نقول نحن نقول الكلام
الى ان المعتزلة يسلمون لنا وجوب المرجح اعني العلم بالفائدة في ذلك الفعل

الاختياري وهو الارادة ونحن لا نسلم لهم وجوب المرجح فيها اضافة الدليل
الى ابطالهم على ان لهم ان يقولوا بان العلم بالمصلحة من الافعال الاختيارية
الصادرة عن العبد ولا يحتاج الى مرجح ولا يمكن ان يقع العلم بالمط
يحتاج الى مرجح هو العلم بالمصلحة عندهم فان العلم المذكور لا يحتاج
الى مرجح اخر هو العلم بالمصلحة عندهم فاما ان يقولوا بان الفعل الاختياري
عندهم مطلقا يحتاج الى مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح فيرد عليه
ان الفعل الاختياري مطلقا عندكم ايضا يحتاج الى مرجح لبطلان الفعل
الاختياري في التفصي عن الاشكال بعين الارادة فلهم ان يخصصوه بعين
العلم بالفائدة واما ان يقولوا بان العلم بالمصلحة عندهم ليس من
الافعال الاختيارية فيرجع الكلام الى الالزام من وجه اخر على ان
الدليل ح يصير هكذا الفعل الاختياري عندهم يحتاج الى مرجح هو
العلم بالمصلحة وهو ليس بفعل اختياري ثم نضم اليه المقدمة الاخرى
وهي ان المرجح يجب معه الفعل بالدليل المذكور في الشرح مما ذكره
المستدل من ان المرجح لو كان فعلا اختياريا فقلنا الكلام اليه
ولزم التس مستدرك لغو وههنا بحث اخر وهو ان القول بان
ما يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى لو تم لكفى في المط وانا
نقول الفاعل ان وجب به الفعل فالفعل اضطراري انه صادر
عن فاعله وجوبا وان لم يجب به الفعل فقوضه صادر عنه تارة
وغير صادر عنه اخرى فتخصيص احد الوقتين به دون الاخر يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب من صدور الفعل عنه فلا

حاجة الى اثبات ان الفعل الاختياري يحتاج الى مرجح وليس ذلك المرجح من الافعال
الاختيارية ثم اثبات ان ذلك المرجح يجب معه الفعل بل لو لم يتوسط المرجح
الاضطراري في البين وكان الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلا واسطة
لكان اظهر في اثبات المط الذي هو الاضطرارية والقول بانه على تقدير
عدم اثبات الواسطة الاضطرارية يحتمل ان يكون هناك واسطة اختيارية
والمستند الى الواسطة الاختيارية يمكن ان يكون اختياريا ايضا اما اولا
فلان المستدل تصدى لاثبات الواسطة بدعوى الاتفاق بين المعتزلة
والاشاعرة ثم اثبت كونها اضطرارية ومن المعلوم ان اثبات الواسطة
مستدرك بل يكفي اثبات ان الواسطة لو تحققت كانت اضطرارية واما
ثانيا فلان الوجوب اما ان ينافي الاختيار او لا ينافي فان لم يكن بينهما تناف
لم يلزم من الوجوب بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية اضطرار الفاعل
في الفعل لجواز ان يكون بعد الواسطة الاضطرارية للفاعل تمكن من
الفعل والترك فكما لا يلزم الاضطرار من وجوب الفعل بالنسبة الى
الفاعل اضطراره فيه لجواز توسط امر اختياري كذلك لا يلزم من وجوبه
بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية اضطرار الفاعل فيه لجواز ان يتوسط
بينه وبينها امر اختياري وان كان بين الوجوب والاختيار منافاة لزم
من وجوب الفعل بالنسبة الى الفاعل اضطراره فيه والفرق بين ان يكون
الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلا مرجح او بمرجحات متناهية وبين ان
يكون واجبا بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية كذلك بان الاول لا يجب
ان يكون اضطراريا والثاني يجب ان يكون اضطراريا من عجيب الامور في الفن

الكافل بادراكه من دقيق الاوهام اقول بهذا التقرير حيث نقحها البرع
سقط ما اورد عليه بعض الفضلاء ان بناء الدليل على الالزام لانهم اي المعتزلة
ان يقولوا بان الارادة عندكم غير مستندة الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون حال
العبد هكذا فيحتاج في دفعه الى بناء الكلام على اصول المعتزلة فيصير الزاميا
انتهى فان قلت لعل الارادة عند الاشاعرة فعل اضطراري للعبد وانما
ادعى المستدل احتياجه الى المرجح على تقدير كونه اختياريا قلنا فيتوجه
الايراد على المقدمة الاخرى وهي ان ما يستند الى العبد وجوبا بواسطة
اضطرارية يكون اضطراريا فان الاشاعرة يجعلون الفعل مستندا الى
الواسطة الاضطرارية وجوبا ويزعمون ان الفعل مع ذلك اختياري
لكن لا يمكن دفعه بالالزام ايضا فان المعتزلة ايضا يمنعون كون ما يستند
الى الواسطة الاضطرارية وجوبا اضطراريا ايضا فالحاصل ان المقدمة
القائلة بان المرجح في الفعل الاختياري لازم صحيح على المذهبين فلا
حاجة الى الالزام والمقدمة القائلة بان المستند الى الاضطراري
وجوبا اضطراري غير مسلمة عند المعتزلة كما يدل عليه جواب المص بل ولا
عند الاشاعرة ايضا فلا معنى لبناء الدليل على الالزام نعم لو زعم الاشاعرة
ان الارادة فعل اختياري للعبد غير مستند الى مرجح من ارادة وعلم
بمصلحة وان المقدمة القائلة باحتياج الفعل الاختياري الى المرجح
مخصصة غير كلية وكانت المعتزلة قائلين بانها فعل اختياري ومحتاج
الى العلم بالمصلحة وان المقدمة القائلة بان الفعل الاختياري يحتاج
المرجح كلية غير مخصصة لكان الدليل الزاميا ولم يتوجه ما مر بوجه

فليس الامر كذلك وما ذكرنا سابقا في جواب النقض من احتمال ان يقولوا بكون الارادة
فضلا اختياريا من قبيل الاشاعرة وانه يلزم على هذا ان يكون الدليل الزاميا
جوابه فيخفى فليس ما فقنا لمذهبهم ثم الالزام على ما ذهب اليه صاحب المواقف
لا يرد على كثير من اصحابنا والمعتزلة فانهم يقولون بجواز الترجيح بلا مرجح
ومن غير داع مخصوص كما يشهد الرجوع الى كتبهم ومقالاتهم
اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع اه لا يقال لو كان مضطرا
الى المرجح لزم ان يكون موجودا من اول وجود العبد لتخلف الواجب عن
الموجب التام فان المفروض ان العبد مستقل في الفعل ولو لم يكن موجبا
تاما للمرجح لم يكن مستقلا في الفعل وليس كذلك فان كثيرا من
الافعال الاختيارية يوجد بمدة بعد وجود العبد فيجب ان يكون مرجحه
كذلك لانا نقول انما يكون مرجحه موجودا معه او قبله متصلا به اذا كان
مرجحا قريبا واما اذا كان مرجحا بعيدا فربما يكون بينه وبين الفعل فاصلة
عند الحكماء والمتكلمين ايضا بان يكون الفعل مستندا اليه بمرجحات متعاقبة
على ان المستدل جوز ان يكون المرجح الذي يستند الى الفاعل اضطراريا
متعلقا بالفعل فيما لا يزال مع كون ذلك المرجح قديما فلا مانع اذن من ان
يكون المرجح الاضطراري الصادر من العبد في اول وجود العبد متعلقا بالفعل
فيما بعد بمدة طويلة لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية اه
كون افعال النائم اختيارية ممنوع كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره
الى ان النائم ربما يتخيل في النوم اشياء نافعة فيحصل له ميل الى الفعل المنفعة
لها ويصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل صادر عنه كما يصدر عن اليقظان

ولا فرق بينه وبين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه
كما ليس للنائم فتخصيص الكلام في النائم ضايع ومن البعيد ان يكون مثل
هذا الوصف على سبيل التمثيل وان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالظاهر
ان النائم في الصورة المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد والحاصل
ان ما يمكن من فعل النائم ويتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل
اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه
فالتمسك بخصوص فعل النائم والماشي انسانا كان او
غيره يقطع مسافة اه ان اراد بما بين المبدأ والمنتهى اجزاء
المسافة ففيه ان اجزاء المسافة ليست من فعل الماشي ولا
يجب ان يكون الفاعل عالما الا بما يصدر عنه ولا نم وجوب علمه بمتعلقات
ما يصدر عنه على ان المستدل انما ادعى في الملازمة وجوب
علم الفاعل الموجب بما يوجده واستشهد عليه باستدلالهم بعالمية
العالم على عالمية الفاعل وشيء منهما لا يوافق دعوى العلم باجزاء
المسافة وتفاصيلها وان اراد به الحركات العابرة في اجزاء
المسافة ففيه ان الحركة لا جزء لها بل هي متصلة من اول المسافة
الى اخرها كما ثبت في هذا الشرح ولو فرض تخلل الاسكون فلا نم انه
عالم بتفاصيل تلك الحركة المنقطعة بعضها عن بعض وبكمياتها
وكيفياتها اذ نعلم انه مسافر فرسخا مثلا لم ينزل وما بات في ذلك
المنزل او استراح قليلا ولا فرق بين قلة من السكون وكثرتها
فانه لا يحصل معها العلم بتفاصيل الحركات المتعددة بتعدد السكنات

وربما بنوه على تحقق الجزء الذي لا يتجزى فانهم يقولون انه لا علم له بعدد الحركات
المساوية لعدد الاجزاء وفيه مع قطع النظر عن بطلان الجزء الذي لا
يتجزى وتسليم ان تحقق الجزء يستلزم تعدد الحركات ولا يمكن انطباق
الحركة المتصلة على المسافة المنقطعة الاجزاء منع ان الايجاد يستلزم
العلم بالموجد على هذا الوجه اعني العلم باجزائها المنفصلة المتعددة
بالعدد ومبلغ عددها واخرى يقولون انه لا بد من تخلل السكنات
في الحركة على القول بتحقق الجزء كما تقرر في موضعه مع ان العبد لا علم له بتخلل
السكنات اصلا وفيه ايضا بعد قطع النظر عن بطلان الجزء وتسليم تخلل
السكنات ان كون تلك السكنات التي دلت البراهين على ضرورة تخللها
في خلال الحركة مستندة الى المتحرك اختيارا ومن جملة افعاله الصادرة عنه
ممنوع بل السكون من ضرورة الجسم المتحرك في المسافة المركبة من الجواهر
الفردة ونصيبه منه اضطرارا ولا دليل على كون العبد يفعله اختيارا بل
الضرورة قاضية بانه على تقدير تحققه ليست من جملة الافعال الاختيارية
ومنهم هنا من ادعى ان عدم علم الناطق بمخارج الحروف والهيئات التي لها عند ايجاد
الحروف غير لازم وكذا الكاتب فان تلك آلة للفعلين المذكورين ولا يجب العلم
بالآلة التي يستعملها الفاعل وباجزائها تفصيلا والمقدمة الممهدة في جعل
الدليل لا تنافيه اصلا وان اراد ان العلم بالافعال الصادرة عن تلك
الاعضاء والاجزاء مفقودة لعدم العلم بتلك الاعضاء والاجزاء وتوقف
العلم بالافعال المذكورة على العلم بتلك الاعضاء ضرورة لان العلم بالحركة
لانه موقوف على العلم بالمتحرك وكونه موضوعا لها لانه لا يتصور

العرض

العرض بدون تصور الموضوع وان سلمنا انه يتحقق العرض بدون تصور الشخص
الجزئي لا يتوقف على تصور مشخصاته وثانيا انا لا نسلم ان حركة اليد مثلا
حركة لاجزائها بالذات وانما تحرك الاجزاء بحركة اليد مثلا بالعرض
فليس ههنا الا حركة واحدة هي حركة اليد وليست تلك الحركة مركبة
من حركات متعددة هي حركات اجزائها بل تلك الحركة البسيطة قائمة باليد
والاجزاء انما تنسب اليها بالحركة كما تنسب الى جالس السفينة وليست
حركة اليد مثل حركة العسكر ومثل حركة مجموع السهام التي يرمي كل
واحد منها رام على حدة وان كان المراد ان حركة اليد مثلا موقوفة على
على تحريك تلك الاعضاء وافعالها من القبض والبسط وفيه ان الجميع
هذه الافعال داخلة في حركة اليد بل هي افعال خارجة عنها قائمة بموضوع غيرها
بالذات والانسان لا شعور له بشيء منها فيمكن ان يقال اولا ان افعال
تلك الاعضاء التي يتوقف عليها تحريك اليد مثلا افعال طبيعية لا تنسب اختيارا
وكلما اراد الانسان مثلا فعلا اختياريا يتوقف على تلك الافعال الطبيعية
وقواها آلة للنفس وخادمة لها في فعل ما يتوقف فعل النفس اختيارا
عليه كما انها تابعة لها في فعل ما يتأخر عن الفعل الاختياري للنفس
كالهضم والتغذية والتنمية المتأخرة عن المضغ والازدراد فتفعل
بفعل الطبيعة اطاعة للنفس وتيسيرا لفعلها الاختياري وقد تفعل
النفس تهيئة لفعل الطبيعة وتسهيلا له فتفعل الطبيعة اضطرارا
مقدمة لفعل النفس اختيارا تارة والاخرى الامر بالعكس والافعال
الاضطرارية للطبيعة لا يجب الشعور بها وثانيا ان تلك الافعال يقع

من الالات والعضلات مملوكة للنفس تفصيلا وان لم يكن تلك الالات
انفسها مملوكة لها والعلم بالفعل لا يتوقف على العلم بموضوعه والتزم فيه
بعد وكل هذا مع الجواب بكفاية العلم الاجمالي الذي ذكر من عدم
لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث اه انما يتم بان الحدوث لان الجسم
في ان الحدوث يخلو عن الحركة والسكون معا بناء على تفسيرهما المشهورين
وهو ان الحركة هو الكون الاول في المكان الثاني والسكون هو الكون
الثاني في المكان الاول وفي ان الحدوث ليس الجسم في مكان ثان ولا
له كون ثان ولا يخفى انه مبني على مذهب المتكلمين من القول بالحين فان الحركة
والسكون لا يتصوران في الان على مذهب الحكماء وقد كان غنيا عن هذا بان
يمثل بارادة الكون في مكان معين من العبد وارادة الكون في اخر من الله
تعالى وهذا الدليل انما ينافي الاستقلال سواء كان بالايجاب او الاختيار
ولا ينافي الاختيار وقد يقال في تقريره ان القدرة معناها ان القادر
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولو قلنا ان فعله على تقدير المشية ليس مطلقا
بل مقيد ببعض الشروط لزم ان يكون الانسان قادرا على الطيران لانه اذا
كان له جناح يطير اذا شاء وليس كذلك فعلم ان القدرة على الشيء تستلزم
وقوع مراد القادر اذا شاء وهذا المعنى انما يتحقق اذا فرض وقوع جميع
الشرائط وارتفاع جميع الموانع فلو كان العبد قادرا لزم ان يقع مراده على
تقدير مشيته وعدم وقوع ما شاء على بعض التقادير ينافي عدم قدرته
ومنه يظهر ان العبد لا يقدر بقدرته في زمان الا على الفعل في ذلك الزمان
ويجاب عنه بان الامر كما ذكرت من عدم القدرة على الفعل في زمان الا في

ذلك الزمان لكن فرض قدرة العبد على شيء مع فرض ارادته تعالى عدم
ذلك الشيء فرض للنقيضين وانما هذا الفرض بمنزلة ان يفرض
قدرة العبد على شيء وعدم قدرته عليه فيصير الحاصل ان العبد اذا
كان قادرا على فعل ومع ذلك لم يكن قادرا عليه فاراد العبد وقوع
ذلك المراد اولا يقع وعلى تقدير وقوع المراد لزم ان يفعل بلا قدرة
له عليه ولا قوة وعلى تقدير عدم وقوعه لزم تخلف الفعل عن ارادة
القادر ومثل هذا يجري في القدرة القديمة ايضا وانت خبير بان
دعوى عدم دخل الشرط في معنى القدرة وكون ترتب الفعل على مشية
القادر كليا بلا استثناء فيه دعوى لا دليل عليها وقياس بعض الشروط
المفقودة على شرط الجناح في الطيران بعيد جدا فان القدرة على الشيء
في زمان ولكن ثانيا انه لو استمر على حاله واستمرت الامور المقارنة له
فعل ان تعلقت المشية فلا يلزم ان لا يتحقق القدرة في زمان على الفعل فيما
بعد ذلك الزمان نعم يمكن الجواب عن الدليل المذكور بان قدرة العبد
على الفعل في وقت اراد الله تعالى وقوع ضده في ذلك الوقت
ارادة تكوين وحتم ممنوع ولا يلزمنا القول بالقدرة المذكورة واما
قدرة العبد عندنا على تقدير تخلية الله تعالى وتمكينه واما على تقدير خلافها
فلا وكانا اشرنا الى شيء من ذلك فيما سبق فارجع اليه وجوابا لهم يمكن
ان يحمل على هذا بان يكون معناه انه على تقدير اجتماع الارادتين يقع مراده
تعالى لعدم قدرة العبد وليس المراد انه مع اجتماع القدرتين يقع مراده
تعالى ويمكن ان يحمل على اجتماع القدرتين وان الامتناع لمانع لا ينافي القدرة

ومنها ان الفاعل يجب اه اعلم ان جماعة من المتكلمين زعموا
ان متعلق التأثير هو الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ولا
يعقلون معنى التأثير والايجاد الا اخراج الشيء من العدم الى الوجود
كما حكاه الشيخ الرئيس في الاشارات وغيره من كتبه عنهم وهذا
الدليل بظاهره مبني عليه فتقريره ح ان متعلق التأثير وهو الحدوث
يجب ان لا يتحقق في المؤثر اذ يجب ان يكون الاثر مخالفا للمؤثر فيه
في الجهة التي هي متعلق التأثير ولما كان الجهة التي متعلق التأثير في
الاثر هو الحدوث وجب ان يكون المؤثر مخالفا له فيه والمخالف للحادث
في الحدوث هو القديم فثبت ان الحدوث لا يجوز ان يتحقق في الفاعل ٢
للفاعل وظاهر الشرح انه اراد بالفعل في اول كلامه الاثر وفي اخره
التأثير فصار المعنى ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله الذي هو
اثره في الجهة التي بها يتعلق تأثيره واحتمال ان يراد به في الموضعين
التأثير بعيد وابعد منه ارادة الاثر فيهما وعكس ما ذكرناه ابعد من
الجميع ثم ان وجوب المخالفة مجرد دعوى لا دليل عليه وكانها هي بل اول النزاع
وعين النزاع ومن المعلوم انه لا مانع من ان يكون الاصغر فاعلا للصغر
في الجسم وكونه فاعلا للصورة وان لم يثبت في هذا المقام الا انه يكفي سندا
للمنع على انه لا يمكن منع من خلقه وكونه من الشرايط والعلل الناقصة والفرق
بينه وبين الفاعل تحكم على ان الجاعل للشيء عالما عالم عندهم وجاعله قادرا
في الجملة قادر عندهم وكذا جاعله حيا والفرق بينه وبين ما نحن فيه تحكم
ثم ان الذين يزعمون ان متعلق التأثير هو الحدوث يجعلون الوجود ايضا

متعلقا

متعلقا للتأثير في ضمنه ولا يجعلونه غنيا عن التأثير وعلى هذا نقول
كما انه اوجده وهو موجود كذلك يجوز ان يحدثه وهو حادث ولا يعقل فرق
بين جعل الشيء حادثا والحال ان الجاعل حادث وبين جعله موجودا والجاعل
موجود وتوهم ان الوجود غير مجعول اصلا وانما المجعول الوجود او ان
الذي يجب مخالفة المؤثر فيه مع الاثر هو الجهة التي يتعلق بها التأثير ولا
يحتاج الى الزايد منها وهي الحدوث واما الوجود فليس يمكن ان يكون
متعلق التأثير محض بل مع ما يتم معه معنى الحدوث توهم ساقط
واقتراح صرف ويمكن ان يقرر الدليل بوجه اخر وهو ان المشهور بينهم
وقد سبق في اوايل الكتاب ايضا ان علة الاحتياج الى المؤثر فعلة الاحتياج
الى المؤثر وهو ايضا مجرد دعوى بل اول البحث ومن يقول بان العبد
مؤثر في افعاله كيف يسلم ان الفاعل يجب ان يكون غير محتاج الى
الفاعل   واجاب عنه المص بقوله والحدوث اه انه خبير بان
كون الحدوث امرا اعتباريا لا يقدح في كونه متعلق التأثير ولا يقدح
في كون الوجود ايض متعلق التأثير ولا يقول به عاقل ولا في كونه علة
للحاجة ايضا ولا يقدح في كون الامكان علة للحاجة ايض او ان لا يكون
علة للحاجة غيره ولا يكونهما عينيا غير اعتباري فهذا الجواب ليس له
توجيه وجيه في مقابلة الدليل المذكور   ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعل نفسه اه لقائل ان يقول لو كان الله تع موجبا للفعل
العبد لجاز ان يكون العبد ايضا موجبا الفعل نفسه لان المصحح لتعلق
الايجاد بفعل العبد هو الامكان او الحدوث وكل منهما متحقق في فعل

العبد ولا يمكن الجواب الا بان يق الامكان مصحح لتعلق الايجاد في الجملة بمعنى التعلق
الايجاد من كل موجود فالجواب ان يكون بعض الموجودات غير صالح للايجاد
وهذا الجواب يجري فيما نحن فيه ايضا وهو ان الامكان في الجسم مصحح لتعلق
الايجاد به في الجملة لا التعلق الايجاد من كل موجود فالجواب ان يكون
بعض الموجودات الفاعلة للفعل غير صالح لايجاد الجسم ولا مانع من
ان يكون الشيء صالحا للعام ولا يكون صالحا للخاص كالعبد صالح للايجاد في
الجملة وليس صالح لايجاد الجسم والجسم صالح التعلق الايجاد في الجملة
به وليس بصالح التعلق ايجاد العبد به ولعل جواب المص س سره يرجع
بالمال اليه واجاب المص عنه بقوله وتقرير الجواب المراد اه اعلم
ان الفعل الذي يفعله الانسان يمكنه ان يفعل مثله بمعنى ما يكون
من جنسه بل من نوعه ايض لكن يختلف اشخاصه ضرورة فان الفعل بمعنى
التاثير امر اضافي بين الاثر والمؤثر ويتعدد بتعدد طرفيه ضرورة والاثر
الواحد لا يتحقق له الحصول الا في زمان بالضرورة ولا في زمانين لامتناع
اعادة المعدوم اما عقلا كما ذهب اليه المص في هذا الكتاب واما
عادة هذا اذا كان الاثر قائما بنفسه او كان الموضوع واحدا واما اذا
فرض تعدد الموضوع فمن البين وجوب تعدد الاثر بتعدد الموضوع
فان اراد المستدل بقوله يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه اولا
انه يتعذر علينا بما هو من نوع فعلنا الاول مع بقائنا على حالنا الاولى
بدون تغير في اقتدارنا فهو ظاهر الفساد وان اراد انه يتعذر لتغير
في كثير من الاحوال او قليله فهو مسلم ولكنه لا طائل تحته فانا نقول

ان قدرة الانسان يتغير بتغير الازمان لفقد الاسباب والالات و
تفاوت القوى والادوات وان اراد انه يتعذر عليه الاتيان ببعض
ان يتغير حاله بنفس الشخص الاول مع اختلاف الموضوع ففيه ايضا
انه ممتنع عندهم من اي قادر كان لوجوب اختلاف العرض باختلاف
الموضوع عند المحققين منهم المص والشيخ ولا ينافي امتناع هذا المعنى
قدرة القادر على الفعل الاول وان اراد انه مع اتحاد الموضوع لا يتاتى
منه فاما مع بقاء الشخص الاول ففيه انه ايضا ممتنع من اي قادر كان
لكونه تحصيل الحاصل واما مع زواله فهو اعادة المعدوم فمن يجعله
ممتنعا يقول انه ايض ممتنع من اي قادر كان ومن يقول بامكانه فله
ان يقول بان الايجاد ابتداء يغاير الاعادة نوعا ولا يجب معها القدرة
على احد المتغايرين القدرة على الاخر على ان له ان يلتزم ان العبد
مع بقاء الموضوع بحاله بدون تغير في ذاته وصفاته واستعداداته
التي لها مدخل في تشخص الموضوع يمكنه اعادة المعدوم ايض وان ياتي
بنفس ذلك الشخص المعدوم وان اراد انه يتعذر عليه الاتيان
بما يماثل الشخص الاول في كثير من الصفات والاعراض فان اراد به
مطلقا بدون تغير في الفاعل وفي الموضوع فممنوع وان اراد مع تغيره
فغير نافع لانا قائلون بتغير القدرة وفواله ايضا والحاصل ان حاصل
هذا الشق يمكن ان يستنبط مما سبق ومما ذكره المص س سره في الجواب
يرجع الى تغير الفاعل من بعض الوجوه ولا يختص تعذر الاتيان بالمثل
فيه يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المختلفين اعدم

الاتحاد بينهما من جهة ان ما خلقه الله تعالى من الموذيات جواهر وما فعله العبد
اعراض غير قارة ولا معنى للمقايسة بينهما بان احدهما خير من الاخر واما سائر
ما فعله من الاعراض القارة فكذلك ايضا اذ لا اتحاد بين العرض القار وغير
القار واما الحركات التي خلقها الله تعالى في الاجسام النباتية وغيرها
من الجمادات والبسايط وان قلنا باستنادها الى الطبايع فذاك وان قلنا با
باستنادها الى الله تعالى بلا واسطة لم يكن فيها ما يمكن ان يدعى ان الايمان خير
منها فان ايمان زيد مثلا ان اريد انه احسن من تحريك الله تعالى الحجر الى السفل
بمعنى الحسن والقبح العقليين فذلك ليس مما يمكن ادراكه بالعقل الا ان يحيط
العقل بالجهات المحسنة التي في تحريك الحجر وفي ايمان زيد حتى يحصر اكثرية
من الاول وان اريد انه احسن منه شرعا فلا معنى له اصلا اذ لم يتعلق
شرع بافعال الله تعالى وبما يوجد منها في البسايط والجمادات وان اريد انه
احسن منه بمعنى انه اكثر نفعا واعظم اثرا في اصلاح العالم واوفق للمصلحة
فهو ممنوع فان افعال الجمادات والبسايط ربما يكون اكثر نفعا من ايمان زيد
الا ترى ان ما يرى من اثار حركة الماء ونمو الاشجار وما اشبههما انفع للخلق
وادخل في نظام العالم الكبير من ايمان زيد وعمرو فانهما انما ينفعان نفسيهما
ولو فرض نفعهما لغيرهما ما كان الا القليل بخلاف الاول فاذا رأينا ذلك
في بعض البسايط والجمادات لجوزنا مثله في غيره ثم ان فعل العبد من جملة افعاله
تعالى بواسطة ولا محذور في كون بعض افعاله تعالى خيرا من بعض وما ذكره
المستدل من انه يلزم ان يكون فعل العبد خيرا من فعله تعالى ايهام ومغالطة
فلو صرحنا وقلنا لزم ان يكون بعض معلولاته الثانية خيرا من معلولاته

الاول

الاولى لم يكن ابطال التالي كيف وكثير من العقلاء المحققين قائلون بذلك
والفرق بين ما يكون المعلول الاول فاعلا للثاني وما يكون الة ممنوع نعم
يمكن ان يقال في الصورة الاولى ان العبد اذا كان فاعلا كان اشرف وخيرا
من فعله ولا يجوز ان ينعكس الامر وليس ببعيد وليس ما نحن فيه كذلك فان
غاية ما يلزم ان يكون المعلول الاول الذي هو غير العبد انقص في الخير واسفل
في درجات الشرف من المعلول الثاني الذي هو فعل العبد ولا محذور فيه
وايضا لو ثبت ان معلولاته الاول كلها متساوية في الخيرية وشبهها لزم
المحذور ايضا لوجوب كون الايمان انزل مرتبة من مساوي خلق الموذيات
والانزل من المساوي للشيء انزل من ذلك الشيء والتزامهم بذلك بل الله تعالى فضل
بعض معلولاته على بعض وكرم بعضهم دون بعض وفرق بينهم بالاجتباء و
الاصطفاء وغيرهما وهو من ضروريات دين الاسلام المعم
والشكر على مقدمات الايمان اعلم ان الايمان له اسباب ومقدمات يتوقف
وجود الايمان عليه وله مسهلات ومقربات لا يتوقف وجود الايمان عليه
لكن يسهل به ويقرب العبد منه بسببه وهو المسمى باللطف والله تعالى
كما فعل مقدمات الايمان كذلك فعل مسهلاته وربما علم ان الله تعالى
لو لم يفعل هذا اللطف لم يترتب الايمان على سائر المقدمات فالمبرات
فضله تعالى ذلك اللطف الذي علم ان العبد لا يختار الايمان الا معه
اعظم نعمة واكثر احسان فان انتفاء المقدمات يترتب عليه انتفاء الايمان
ولا يترتب على وجودها وجوده بخلاف ذلك اللطف فان الايمان يدور
معه وجودا وعدما فالنعمة العظمى في الشكر وحسنه وهو ذلك اللطف

ولعل المصوره اراد بالمعقولات ما يتناوله على سبيل التغليب والمساهلة فى الآية
بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو ويمكن ان يق بان المراد خالق
الجواهر والاجسام وهذا يصلح للتمدح فان ما يعظم عند الناس ويقصرونهم
العقول خلقه من جملة الجواهر والاجسام كالسماء والارض ولقد اشير فى كلامه
الى تفخيم خلقهما واشتمالهما على دقايق الحكم وبدايع الصنع غير موضع وقس عليه
غيرهما من الجواهر والاجسام المذكورة فى القران العظيم والاخبار المأثورة
وكذا الاستحقاق العبادة فان جميع ما يستحق العبادة عند الناس داخل فى
الجواهر والاجسام ويمكن ان يق المراد بخلق كل شئ خلق اكثره فان العمومات ربما
يستعمل فى الكثير الغالب اما مجازا كما هو الظاهر او هو حقيقة كما ذهب اليه بعضهم
ومن المعلوم ان خلق اكثر الاشياء دليل على استحقاق المدح والعبادة والحاصل
ان صيغة العموم ههنا محمولة على ما يقوم مقام الكل اما من جهة عظم موقعه فى
شانه او لكثرة عدده وتوفر مقداره وههنا وجه اخر وهو ان يكون المراد بالخلق
هو التقدير وتعيين مواقعه وحدوده ومقاديره واجاله واكثره وازمنته
الى ما لا يحصى وظاهر انه خالق كل شئ بهذا المعنى حتى افعال العباد فانه هو
الذى قدرها وحددها لا يتجاوزون فى افعالهم الاقدار والحدود المضروبة
لها وهذا علم بجميع الاشياء وزيادة والعلم يصلح للتمدح ويدل على استحقاق العبادة
وذكر بعض الافاضل ان الخلق ههنا يمكن ان يكون بمعنى الايجاد المطلق اعم من
ان يكون بواسطة او بلا واسطة فيصح اسناد خلق كل شئ بهذا المعنى اليه وهذا
غير الاسناد الى السبب فانه مجاز فى النسبة وهذا ان كان مجازا فهو فى
الطرف لا فى النسبة وان لم يكن مجازا فذاك ثم اعلم ان ههنا الاشكال

اما

اما بظاهر العموم الذى يتضمنه الكلام الكريم فهو ظاهر لا شبهة فيه عند من يقول
بثبوت صيغة العموم ولا معنى للاستدلال عليه بالتمدح واستحقاق العبادة
واما بالقراين المفيدة العموم سواء كان قطعيا او ظنيا وفائدة التمسك بالقراين
مع ان اصل الصيغة وجوهر اللفظ يفيد الاستغناء عن اثبات العموم صيغة
والاستظهار باتمام الدليل على المذهبين ويحتمل انه يريد تحصيل اليقين بالعموم
ولما لم يحصل بمجرد اللفظ على شئ من المذهبين تمسك بالقراين فيقول هذا
الدليل منقوض بان الله تعالى شئ بحقيقة الشيئية ولا يكون احد ممن يؤمن
بالله والرسول والاشاعرة ايضا قائلون به وليس بمخلوق له تعالى فيختل عموم
هذه اللفظة فان قلت غاية ما فى الباب ان يكون هذه اللفظة عاما مخصوصا
وهو حجة فى الباقى قلنا قد عرفت بان الكلام ليس فى عموم هذه اللفظة
بحسب الوضع وانما الكلام فى افادة القراين له فاذن يحتاج فى الجواب
الى ان يق لا يضر تخصيص العموم ببعض افراده فيما نحن فيه بالتمدح واستحقاق
المذكور ولا يجب ان يخصص على الوجه الذى يتضمن انه خالق لافعال
نفسه قلنا ان نقول مثله كما اشرنا اليه ثم من الظاهر على البصير ان التقييد
الذى يوصل المستدل بابطاله الى اثبات العموم وزعم ان التقييد والتخصيص
منحصر فيه واذا ابطله ثبت العموم يدل على سفاهة عظيمة وجهل
متجاوز للحد وحمق مفرط وما اشبهه بقول من قال انما يرفع بعض الطيور
احد رجليه عند النوم لانه لو رفع رجليه معا سقط وكذلك
قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار والجواب عنه قد علم
فى الاية الاولى وربما يتمسك بصدر الاية وهو قوله ام جعلوا لله شركاء

خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء الى اخر الاية وجه التمسك ان
الظاهر وقوع كاف التشبيه موقع المصدر لا المفعول به ولو كان الامر كما يقول
المعتزلة لكان كل واحد قد خلق مثل خلقه في الجملة هذا ما اشار اليه في شرح
المقاصد وفيه نظر اما اولا فلان كون الظاهر ان قوله تعالى كخلقه واقع موقع
المصدر لا المفعول غير ظاهر ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لا من جهة اللفظ ولا
من جهة المعنى واما ثانيا فلان ذلك الذي ذكره مبني على ان يكون المراد
من التشبيه هو الاشتراك في اعم العام وليس كذلك بل المتبادر من التشبيه
هو الاشتراك في الصفات الخاصة والمشهورة لمشبه الا ترى ان الشيء
لا يشبه بالبدر في الوجود والشمس لا يشبه بالمعدوم في الامكان وهو كما
تقرر في موضعه ولو تنزلنا عن ذلك القرينة دالة على ان المراد من المشابهة
ما يكون منشأ الاشتباه وعزلها الاقدام العقول في ذروة التوحيد
وتنزلهم في الهوى الى مهاوي الاشراك حيث فرع عليه تشابه الخلق
واما ثالثا فلان دعوى ظهور المصدرية دون المفعولية لغو لا وجه لبناء
الدليل عليه اذ لو اكتفي في التشبيه بمجرد الاشتراك في اعم العام توجه
ان يقال على مذهب الاعتزال ان مخلوق غيره تعالى ايضا مثل مخلوقه تعالى في الوجود
والامكان كما يمكن ان يقال ان خلقه مثل خلقه وايجاده مثل ايجاده ولو لم يكتف
بمجرد الاشتراك في المفهومات العامة لم يتم الدليل اصلا فلا يبقى لاجل
وجه بناء الدليل على المصدرية دون المفعولية وقوله تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقديره وقصد
ان على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى

كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان
كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من
الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما ضممنا اليه من كون الشيء اسما للموجود
او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير
النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء
عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او
صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد
ان كل مخلوق مخلوق بخلاف الصفة كذا في شرح المقاصد وانما
قيد الموجود بالممكن لئلا يلزم خلق الواجب تعالى ولا يخفى ان المقرر
عند المتكلمين ان الشيء يساوق الموجود فتقييده اذن بالممكن تقييد من
باب الاعتماد وانا اضمرنا لم يلزمنا ان نضم ما يوافق مذهب الاشاعرة
بل يمكن ان يضم ما يوافق مذهب المعتزلة كقولنا كل شيء خلقناه
خلقناه بقدر بل هو اضمار شائع ولهذا اشار المثل قولهم كل حيوان
يذبح بالسكين اي كل حيوان يذبح بالسكين وكان الاولى ان
لا يخص بالممكن بل يبقى على اطلاقه ويكون الواجب تعالى مستثنى
عن العموم من باب تخصيص العمومات هو راجح على الاضمار ويمكن
ان يقال ان كون المختار قراءة النصب معلوم من خارج فان السبعة
قرءوا بالنصب وقراءة الرفع شاذة وبعد ثبوت قراءة النصب
وكونها مختارة يثبت كون جميع الموجودات الممكنة مخلوقة له تعالى
والا فتقدير الرفع لا يفيد المدعى بل يفيد خلافه فتعليل كون

الموجودات الممكنة مخلوقة له تعالى بقراءة النصب وكونها مختارة تعليل من باب
لان وعكسه كما ذكره من باب بيان اللم ولا دور ولو قيل بان اصل قراءة النصب
لما كانت متواترة امكن الاستدلال بها على المطلوب لما ثبت الا بها ثبت حجيتها
على القراءة الاولى لا يدل على خلاف الحق كما لا يدل عليه لم يلزم من ذلك كونها
مختارة لكان ممكنا لكن يتوجه المعارضة بان ننزل ما القراءة الاخرى
على خلاف المدعى ونقول انه ثابت والقراءة الاولى ماولة بتخصيص العموم
بغير افعال الحيوان والمختار هو القراءة الثانية لان الاولى يحتاج الى
تخصيص ولا فصل بينهما وتوهم ان دلالة العموم من باب المنطوق ودون المفهوم
بخلاف الثانية فانها من باب مفهوم والصفة ساقطة لان دلالة المفهوم
عند الاكثر ابلغ من دلالة العام على الخاص وههنا يجوز تخصيص المنطوق
بالمفهوم على ان التصدي لاثبات كونها مختارة بهذا الوجه يكذبك مع ثبوتها
ثبوتا ظاهرا لا ارتياب فيه وانت خبير بان ما ذكره من التفسير لاوله معنا وانا
خلقنا كل شيء متلبسا بقضاء سابق وهذا القضاء الازلي والارادة القديمة
عندهم فيكون الفعل الاول محذوفا مفسرا بفعل ثان ويمكن ان يكون
المحذوف ههنا غير مفسر مدلولا عليه بالقرائن كقولنا انا حكمنا وانفذنا
كل شيء خلقناه بقضاء سابق بحيث لا راد فيه الخلل ولا يتطرق
اليه الفساد ولا محال الحد انه نعيه ويطعن فيه وابرمنا
وحتمناه بقضاء سابق على وجه لا يتغير ولا يرتفع ولا يحتمل التبديل والرد
فيكون الفعل المذكور صفة مامالا للنصب وخلاصة الثاني انا
خلقناه متلبسا بتدبير وتقدير يوجب ابطاله على النظام الاعلى والاتم

الاصلح وموافقة للاسلوب الحكيم وتنبيه النبأ الحق وعلى هذا ايضا يمكن
ان يكون الفعل المحذوف غير مفسر والذي تحوله مفسرا له صفة والمعنى
انا قضينا كل شيء خلقنا واوجدناه وحتمناه متلبسا بتقدير وتعديل
لا يتجاوز القدر الصالح ولا ينقص عن مقتضى الحكمة والمصلحة ومنافيان ان
تقدير المفسر اولى من تقدير غير المفسر اذ دون القرائن عليه ومن الظاهر
ان المقام يصلح قرينة على ما ذكرنا وعدم تعين احدهما باحتمال الاخر
مشترك ولئن سلمنا ان المقدر هو المفسر فاحتمال ان يكون الخلق بمعنى
التقدير الذي يجري مجرى الهندسة في العبادة قائم ولا يجب ان يكون بمعنى
الايجاد ولعله هو الانسب والاقرب وهو التدبير والتعديل و
التطويق على مقتضيات المصلحة والصواب ويمكن ان يكون بمعنى القضا
يعني وانا قدرنا حدودها ونهايتها في احجامها واعظامها وانما نهايتها
بل في كيفياتها واعراضها ايضا بقضاء سابق وقدر متقدم وكذا احتمال
ان يكون الخلق ما يشمل الخلق بواسطة وهو كثير في الاستعمال وكونه
مجازا ممنوع فظهر انهم لا مستند لهم في هذه الاية   وبدلالة
الحصر عطف على قوله صريحا والمعنى ان حمل الوارد بلفظ الخلق ورد ما صريحا
لا اخفا به كما ورد ضمنا مقرونا بدلالة الحصر او سببا بها ومستفادا
منها فان المقرون بدلالة الحصر المستفاد بها يكون ضمنيا مقابلا للصريح
وجعل الباء للسببية اولى فان الملابسة والمقارنة بدلالة الحصر لا يدل بنفسه
على مقابل الصريح ودلالته صريحة بل يحتاج الى الاستعانة بالمقابلة وانما كان
الحصر ظاهرا اذا كان هو خبرا ثانيا او مبهما تفسيره الله لان الخالق يكون

خبرا وافادة الحصر يتوقف على الخبر لان المسند والمسند اليه معرفتان وهو دليل
الحصر كما تقرر واما على تقدير كون الخالق صفة لله تعالى والخبر هو الله المسند اليه
هو الضمير فالاظهر ان حصر تعالى في الكلي المعبر عنه لا حصر الخالق فيه واما ما اتجه
به الامام فضاده ظاهر اما اولا فلان كون العلم غير دال الا على الذات
المخصوصة ممنوع بل الاعلام ربما كانت دالة على صفات المدح والذم وربما
اشتهر الذات في ضمن بعض الاعلام بصفة فيحمل العلم على الذات دلالة على تلك
الصفة كما يقال هنا حاتم وذاك احنف وربما يقع في كتب الرجال المذكور
بصفة او كنية او لقب ان هنا فلان ويعبر باسمه لكون اسمه والا على قصة
معروفة وحكاية مشهورة او جرح او تعديل واما ثانيا فلان قولنا هذا المعين
ليس الا هذا المعين كلام صادق في نفسه صحيح لا فساد فيه الا انه غير مفيد
واذا ضممنا اليه الوصف حصلت الفائدة كما انه يدعى الحصر كان يكون ذلك
فان قولنا هذا المعين هو هذا المعين ايضا لا فائدة فيه واذا اضيف
اليه الصفة صار مفيدا ولا يجب ان يكون الحصر بالنسبة الى الصفة
فقط كما ان الحمل والخبر بدون الحصر لا يجب ان يكون بالنسبة اليها بل يمكن
ان يكون بالنسبة الى المجموع اي مجموع الموصوف والوصف وهو لا يفيد
المطلوب فان الحصر الذات المعينة الموصوفة بالوصف المذكور في ضمن
الضمير وما كني به عنه لا ينافي تحقق الصفة في غيره فان قلت الحمل
الذات المعينة مع الوصف في شيء لا يحتاج الى اداة الحصر بل يمكن استفادته
من مجرد الخبر والحمل وايضا فان الذات المعينة اذا حملت على شيء لزم الحصر
والحصر الجزء في الشيء يوجب حصر الكل اعني مجموع الموصوف والصفة

فيصير اداة الحصر لغوا قلنا لا نسلم ان جميع اجزاء الكلام واساليبه يجب ان يكون
مفيدا لا غنى عنه بل اللازم ان يكون الكلام فائدة وههنا الفائدة
متحققة وستبين ان الحصر المستفاد من هذا الاسلوب يجب ان يكون
بحيث لا يستفاد بدونه لو سلم ذلك في الاداة كالا داخلة على ان هذا
الاسلوب وهو تعريف الخبر له فوائد اخرى غير الحصر من فوائده التي يتفق وجوده
ولا يكون مقصودا للبليغ ولو صح هذا لورد ان ذكر لفظ العلم لا فائدة
فيه ولو لم يذكر في الكلام وقيل هو الخالق لافاد الحصر سيما بعد ذكره
سابقا واما ثانيا فلانا سلمنا ان الحصر يجب ان يكون بالنسبة الى الصفة
لكن لا نسلم انه يجب ان يكون بالنسبة الى صفة الخالق فقط بل الاظهر انه
بالنسبة الى جميع الصفات المتوالية من كونه خالقا بارئا مصورا والحصار
هذا المجموع فيه تعالى مسلم فان غيره تعالى لا يجمع بين الخلق للاشياء والايجاد
لها بريئا من التفاوت واعطاء صورها وكيفياتها وايضا قد فسر كثير من
المفسرين الخلق في هذه الاية بتقديرها وتسويتها على مقتضى الحكمة وعلى
هذا سقوط الاستدلال ظاهر وقد اعترف في شرح المقاصد بضعف هذا الدليل
حيث قال وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام ولعل
العمدة خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون يرد عليه ان هذا انما
يتم لو كان مصدرية وهو ممنوع ويجوز ان يكون موصولة وكون ما موصولة لا يحوج
الى الحذف والاضمار وانما يحتاج اليه لو كان الضمير والعائد بالنسبة الى
الموصول واجبا وليس كذلك الا في العائد المرفوع واما في المنصوب
فلا لكون المعنى مقتضيا للعائد راجعا اليه لا يوجب الحذف المرجوح فان

المفعول الصريح وكثير من متعلقات الفعل حالة هذه وان السامع يتشوق
اليه ويتطلبه ولا يكون تركه جاريا مجرى الاتحاد والحذف في الكلام كلام
اهل العربية في وجوب الاتحاد والحذف مبني على داع لفظي ولا يرجع الى جهة
معنوية على ان كون المصدرية غنية عن الحذف غير ظاهر بل عند بعضهم انه
يحتاج الى عايد ايضا وما قيل من ان ما تعملون عام على تقدير الموصولية يشمل نفس
العمل ايضا لان العمل يعم الافعال الوجودية التي هي من قبيل الآثار القائمة بالغير
ونفس التاثير والذي يقع عليه العمل بالمعنى الاول هو الاصنام والاجسام
وشبهها واما الذي يقع عليه العمل بالمعنى الثاني فهو العمل بالمعنى الاول الذي
هو محل النزاع ولما كان اسم الموصول عاما تناول المعمولين فمحل النزاع داخل
في الاية على تقدير الموصولية فيتحقق حينئذ اما اولا فلان الموصول انما يدل
على العموم على تقدير تسليمه لو لم يكن قرينة العهد قائمة واما على تقدير قيام
قرينة فالمشهور عندهم انه يحمل على المعهود دون العموم والمعهود هو
الذي سيق الكلام له وابتداء الحكاية الى ان انتهى الى هذه اللفظة وهو
الاصنام التي كانت لقوم ابراهيم ع واما ثانيا فلان العمل ههنا ان كان
بمعنى الاعمال التي هي الآثار القائمة بالانسان من الحركات والهيئات التي
وقع النزاع في صدورها من العبد او الله تعالى كان اسم الموصول عبارة عن
الاصنام لا محالة فانه الذي يقع عليه العمل بالمعنى المذكور ولم يكن العموم محال
وان كان اعم من ذلك فنقول على تقدير المصدرية ان كان الكلام على العموم لزم
خلق جميع اعمالكم من التاثيرات والآثار لزم ان يكون التاثير الذي هو امر
اعتباري ايضا مخلوقا له تعالى وهو بط فان الخلق بمعنى الايجاد لا يطلق على معنى

يتناول الامر الاعتباري سواء كان باعتبار وجوده الذهني او الرابطي وان لم
يكن على العموم كان اللازم خلق بعض اعمال العبد ونحن نسلم ذلك فان
الفعل الاضطراري الذي لا يكون العبد خالقا له وانما يخلقه الله تعالى
في الانسان كالنمو والسمن ثابت لا ينفيه احد فان قلت نختار الثاني
ونقول على تقدير المصدرية وارادة العموم انما يلزم خلق التاثير لو كان
العبد عمل بمعنى التاثير ونحن في صدد ابطاله بهذه الاية واذا انحصر الاعمال
بمعنى الآثار حكم بخلق الله تعالى لم يثبت مطلوبنا وعلى تقدير الموصولية
لو ثبت للعبد فعل بمعنى التاثير لكان من جملة الاعمال فتناول العمل له فلزم
ان يكون متعلقه محكوما عليه بخلق الله تعالى اياه فثبت المط وهو يستلزم
ان لا يكون للعبد عمل بمعنى التاثير فيكون ثبوت التاثير للعبد مستلزما للعدم
وهو لا يضرنا ولا يلزم في الاية تناقض وان اثبات العمل للعبد انما هو بالمعنى
الاعم وليس الاعم دالا على الاخص صريحا وانما يلزم تناقض فيما يلزم من الاية على
تقدير ثبوت التاثير للعبد لانه مفروض على انه لو لزم في مفهومه ايضا لم يقدح
في مقصودنا لجواز ان يكون الباطل وثبوته مستلزما لاشتمال الاية على التناقض
قلت نعم نقول على تقدير الموصولية انما يكون اللفظة عامة للاعمال التي هي
محل النزاع ان لو تحقق للعبد عمل بمعنى التاثير وهو غير مسلم لان العبد
لا تاثير له بل لان العمل لا يطلق على التاثير الا عند التقييد ولا ينصرف اليه
عند الاطلاق وانما العمل هو مثل الصلوة والصوم والدفع والضرب
وما اشبهه واثبات ان العمل يطلق على نفس التاثير ايضا دونه خرط القتاد
وقد ظهر من ذلك ان الاصحاب انما يكون كلمة ما مصدرية ويمنع العموم في

هذه اللفظة فان عموم المصدرية غير معهود ولا ادعاه احد من العلماء الاحقق
وما يتوهم انه في قوة المصدر المضاف وهو يفيد العموم توهم فاسد فغاية
ما يلزم ح كون بعض افعال العبد مخلوقا له تع وهو لا يفيد المط وقد يتمسك
بالاية على وجه اخر وهو انه على تقدير الموصولية يكون الاسم الموصول الذي
يقع عليه العمل عبارة عن نفس العمل لا غيره من الاجسام والاصنام اذ لا يعهد
تقدير العمل ونصبه لغير الاعمال كقوله يعملون الصالحات ويعملون عملا دون
ذلك من عمل صالحا فلنفسه واذا كان متصلا في الاعمال التي هي غير الاجسام
وهو عام تناول محل النزاع لوجدانا اطلاق العمل على الاضطراريات التي لا يدخل
تحت القدرة فلو لم يكن انحصر في محل النزاع وعلى تقدير المصدرية فالامر
ظاهر ويجاب بان تعدية العمل الى الاجسام ايضا شايع كما قال الله تع يعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقوله
تع ان اعمل سابغات وعمل البرود والتيجان والحبس والعصير شايع
انكار عموم اسناد العمل في الاصابات مكابرة ولما كان العهد ظاهرا فالتمسك
بالعموم بعد وكذا يمنع الامر على تقدير المصدرية اذ لا عموم له اصلا
احتج على علمه تع بما في القلوب من الدواعي والعقايد ما يمكن ان يكون
المعنى الاعم بذات الصدور من الضماير والعقايد وشبههما من خلق تلك
الضماير والسراير وعليه يبنى الاستدلال وعلى ان الضماير والسراير التي هي
ذات الصدور من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع وان خلقه
خلقه له دليلا على علمه ثبت المط لانه تع لا يستدل بالباطل الذي لا يوافق
الواقع سواء كان مناط الاستدلال هو الخلق فقط او الخلق مع الكون

لخالق لطيفا خبيرا فانه لا بد من كون الخالق ثابتا البتة على التقديرين
بخلاف الفصل الثاني اعني الاستدلال بالاية على نفي كون العبد خالقا
لافعاله بطريق الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم فانه يتوقف على كون
الاستدلال بالخلق فقط على العلم وهذا الاستدلال من القبايح الواضحة
والمخازي الفاضحة اما اولا فلانه استدلال بالاحتمال اذ كما ان المعنى
المذكور يحتمله الاية كذلك يحتمل ان يكون المعنى الاعم من خلق الاشياء
البديعة كالسموات والارض والانسان والحيوان وغيرها مما يشتمل على بدايع
الحكمة ولطيف الصنعة ودقيق الفطرة ما تسرونه في ضمايركم وبواطنكم
فان خلق تلك الاشياء يدل على احاطة تامة وعلم واسع وخبرة شاملة
ومن كان له هذا العلم العظيم الواسع مما تظنونه بهذا القليل التافه الذي
تحته صدوركم والا يعلم من خلقكم وهو لطيف يغوص في بواطن الاشياء
الخفية ويدخل المداخل التي يصعب لغيره الوصول اليها خبيرا بما في خلقكم
وبواطنكم من الاعضاء والاجزاء او خبيرا بالامور العظيمة والاسرار الغامضة
بما يجري في خلقه وعليه وعلى هذا يحتمل ان يكون مجموع الامور الثلثة من
الخلق واللطف والخبرة دليلا واحدا وان يكون كل واحد دليلا على حدة
وههنا احتمالات اخرى يجدها من يرجع التفسير ويغوص في معاني القرآن
واما ثانيا فلان كون الضماير والسراير من الاعمال الاختيارية التي هي محل
النزاع باطل فان الخواطر والدواعي لا نزاع في انهما مما يوجدهما الله في القلب
ويخلقهما في باطن الانسان ولا ينسب الى قدرة العبد وانما ينسب اليه قدرته
العلوم الاكتسابية التصورية والتصديقية وذلك بالتوليد واما فيها

فهي علوم اضطرارية يخلقها الله تعالى في عباده ابتداء ويجبرهم عليها كما صرح به شيوخ
المعتزلة وكذلك الامالي والشهوات فانها ايضا مخلوقة له تعالى وليس من صنع
العبد واما العلوم الاكتسابية فهي بالتوليد وكونها افعالا للعبد بهذا
المعنى لا ينافي كونها مخلوقة له تعالى والاستدلال به على العلم بها فانه فلا دلالة
في الاية على مطلوبهم اصلا واما ثانيا فلان الاستدلال بمعونة هذه الاية
على عدم كون العبد خالقا لافعاله يتوقف على كون الخلق ملزوما للعلم وقد
عرفت انه غير لازم ويمكن ان يكون الملزوم مجموع الخلق واللطف والخبر
واما رابعا فلانا سلمنا ان الاية دالة على كون سائر العباد مخلوقا له تعالى لكنها
من جملة محل النزاع فيجوز ان يكون الخلق اعم من ان يكون بواسطة وبلا واسطة
والخلق بهذا المعنى مما يصح الاحتجاج به على العلم مع ضميمة التجويد كما تقرر
عند الحكماء المحققين من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبه يستدلون
على علم الواجب بمعلولاته بوسايط بعيدة فلا لانهم حان يكون الخلق بهذا
المعنى واقعا وهو غير المدعى والمعتزلة قائلون به   وبلفظ الجعل في
قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك اه هذا انما يتم اذا كان الجعل
المتعدي الى مفعولين بمعنى الخلق والايجاد المتعلق بالمفعول الثاني
وهذا غير مسلم بل الظاهر انه مجرد الترجيح العرفي والعادي لذلك الشيء
يكفي لصدق الجعل والتصيير الا ترى انه يصح ان يقال للمؤدب انه جعل تلميذه الفلاني
عالما بالعربية مع انه غير فاعل له ويصح ان يقال للانسان انه جعل حديقته
كلها نخلا ولا يحكم احد بكونه مجازا ولا نزاع ان اهل العرف كلهم يعتقدون
ان ايجاد النخل ومفيض الصور على النفوس الناشئة عليه هو الله تعالى

واذا تتبع الانسان الاثار المأثورة والكلام الذي يوثق به لم يشك فيما
ذكرنا ودعوى ان لا مجال للتأويل في الايات المذكورة لكثرة وضوح دلالتها
كما في شرح المقاصد تحكم واقتراح واما ما ذكره لا يحلى الانسان منها
بطايل ثم لا يخفى ان الاستدلال بقوله تعالى واجعله رب رضيا لم يبق في غاية الضعف
فان الرضا هو فعل له تعالى لا فعل العبد وانما فعل العبد هو الافعال التي
عند عليها الرضا فيحتمل ان يكون المراد بهذا الدعاء مسئلة تلك الافعال
التي يترتب عليها الرضا لكن لك يمكن ان يكون المراد به مسئلة رضوان الله تعالى
وقد جرت العادة من المسلمين بان يطلبوا اليه تعالى ان يرضى عنهم فمن اين
لهم ان السؤال هناك متعلق باسباب الرضوان دون نفسه والقول
بان الرضا بعين تلك الافعال لا حاجة الى سؤاله وقبلها قبيح او طلب للمحال
منقوض بشيوع سؤال الناس اياه حتى الانبياء والاولياء ووقوع
الاجماع على صحته وتاويله بحيث يرجع الى سؤال الافعال معلوم البطلان
لمن تتبع مواقع هذا السؤال واما الكل فيدل على اصول المعتزلة والاشاعرة
وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عند وجود الفاعلية
هذا مكابرة صرفة وتحكم فانه حذف مثل هذا من النكات ومحاسن اللطايف
ولو ذهب احد ان يقول افعل ما اريد فعله لكان تطويلا قبيحا ومن الشايع
الذايع الذي لا ينكره الا غبي او معاند ان يقال اقتل من اريد وابقي من اريد
والمعنى من اريد قتله وابقاه وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت الى هدايته
لا نفسه وكذلك الامر فيما يختص بغير العقلاء كهل ان اكل ما اريد في ان شئت
ماشئت وبالجملة هذا كلام سخيف جدا ومن العجايب ان المحقق التفتازاني

حكم على بعض وجوه الاستدلال بالآيات كقوله هو الله الخالق وقوله والله خلقكم
او اجوبته ونظائرهما بالضعف وادعى ظهور الدلالة ولدلالة الآيات
المتضمنة لفظ جعل وهذا يدل على ان منبعه هذا اليمين مكابرة بل غرض
ونشاؤه لحم انه يمكن ان يستدل بهذه الآية على وجه آخر وهو انه تعالى لم يرد
الايمان والطاعات ممن لم يؤمن ولم يطع فانه لو اراد ذلك منهم لفعله
فيهم ومن قال بانه تعالى امر بالايمان والطاعات منهم قال بانه خالق لها
بلا فصل بين الامرين كما انه يلزم في النفي الاول انه اذا نفيتا انه خلق الايمان
والطاعات لزم ان يخلق غيره من الكفر والمعاصي لعدم القائل بالفرق
وبعض ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله صدر الآية وعجزها
هكذا وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك وظاهر هذه الآية ارادة النعمة والبلية بحسب الحيوة
الدنيا كالخصب والجدب اذ لو كان اعم من ذلك لزم ان ينسبوا الطاعة
الصادرة عنهم الى الله تعالى ومن المعلوم انه بمعنى الايجاد والخلق اما بلا
واسطة كما يقوله الاشاعرة او اعم من الذي بواسطة وبغير واسطة كما
هو مذهب العدلية وان ينسبوا المعصية الواقعة منهم الى النبي صلعم
اما بالفاعلية ولا معنى له وايضا لم يحك احد من اليهود والمنافقين بقول
تصدر معصيته عن النبي صلعم واضافة ذنبه اليه بهذا المعنى ولما بالمعنى
الاعم من الفاعلية وغيرها بحيث يشمل ما ينسب اليه على سبيل التعيير والتشاؤم
والتقابل بين الاول والثاني ح ان الاول يراد محض فاعلية تعالى من حيث
النبي صلعم وتجرده عنها وفي الثاني يراد مقارنة تأثيره وايجاده لها وعنا حسنة

اياها وهو ايضا فاسد لان احدا منهم ما كان يقول بانه ذنبه ومعصيته
نشأت منه صلعم ولا هو مما يروج عند اوليائه والموافقين له على رأيه والمخلصين
لمذهبه ومما يدل على ان صدق الحسنة والسيئة في هذا الكلام هو الجدب
والخصب وشبههما اضافة الاصابة اليهما ولا يعهد ان يقال اصابتني الطاعة
والحسنة او اصابتني المعصية والسيئة ولو دعا احد وقال اللهم اغفر لي
السيئات التي اصابتني واجرني على الطاعات التي اصابتني لكان حقيقا على ان
الحسنة والسيئة في القرآن مع لفظ الاصابة لم يستعمل الا فيما ذكرنا دون
الطاعة والمعصية على ما يظهر بالتتبع وقد روي ان اليهود قالوا لما
دخل محمد المدينة نقصت ثمارها وغلت اسعارها ثم قال تعالى قل كل من عند الله
يبسط ويقبض حسب ارادته فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون
حديثا يوعظون به وهو القرآن فانهم لو فهموه وتدبروا معانيه لعلموا
ان الكل من الله او حديثا ما كبهائم لا افهام لها او حادثا من صروف
الزمان فيتفكروا فيها فيعلموا ان الباسط والقابض هو الله ما اصابك
يا انسان من حسنة من نعمة فمن الله تفضلا منه فان كل ما يفعله الانسان
من الطاعة لا يكافئ نعمة الوجود فكيف يقتضي غيره ولذلك قال عم ما احد
يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا انت قال ولا انا وما اصابك من سيئة من
بلية فمن نفسك لانها السبب فيها لاستجلابها بالمعاصي وهو لا ينافي قوله
قل كل من عند الله فان الكل منه ايجادا وايصالا غير ان الحسنة احسان
وامتحان والسيئة مجازاة وانتقام كذا في تفسير البيضاوي ومن ههنا
ظهر ان الآيتان لا حجة فيهما لواحد من الاشاعرة والعدلية وبهذا يظهر

فساد ما في شرح المقاصد من ان الظاهر من هذه الاية ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث
مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك فعلى هذا
يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة الى اخر الاية واردا على سبيل الانكار
اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين
الكلامين انتهى وذلك من وجوه الاول ان الظهور ما ادعى ظهوره لا وجه له اصلا
وقد عرفت ان الظهور والخفاء بالعكس مما ذكره من الدليل وهو اشتراك منشأ الاحتياج
لا معنى له لانه انما تم دل على صدق كون الكل من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره من الاية
الا انه يجعله تعليل نفس ذلك المقال العام لا ظهوره من الاية الثاني ان هذا
التعليل في نفسه هذيان فان الامكان او الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر
واحد معين على انه لو سلم فالحاجة الى ذلك المؤثر الواحد لا ينافي في ذلك الذي
ادعيناه من استنادها الى الغير فانه ايضا يحتاج الى الله تعالى بواسطة ولا نسلم من
ذلك الحاجة الى ذلك الواحد الرابع ان المراد بقوله تعالى قل كل من عند الله لو كان
مجرد ما ذكره من ان تلك الامور بخلق الله تعالى ومشيته لم يكن نافيا لقول من
يقول للسيئة هذه من عندك فانه انما اراد بذلك انه بشومك وباستحقاقك
لذلك فاصابنا بها وتركك لنا ولا ينافي هذا صدوره من الله تعالى بل المراد انه
من الله تعالى بدون مدخلية التطير والتشأم واستحقاق لجار وهذا يحصل
التنافي والتقابل بين قولهم وقوله ويؤيده ما ورد من نفي العدوى والطيرة
وهو كثير في الاخبار والاثار وعلى هذا لو حملنا قوله تعالى انه من الله على انه منه
بواسطة او انه بقضائه وتقديره دون خلقه وتاثيره لحصل المط ايضا لانه على

اى تقدير لا بد من ارادة انه بلا مدخلية التطير بالجار وقرب المنزل والدار والنفس وبعد
به يحصل المقابلة على اي معنى حمل صدور تلك الامور من الله الخامس ان حمل الاية
الثانية على الاستفهام الانكاري حمل بعيد جدا ولهذا لم يلتفت اليه احد من المفسرين
وايضا لا شاهد له في القران العظيم ولا نظير اصلا على ان دخول الاستفهام على كلمة
الشرط او الموصول الذي اريد به معنى الشرط حتى صح دخول الفاء في خبره غير صحيح
لان كلا منهما له صدر الكلام وان جوزه بعضهم في همزة الاستفهام في بل لمن افترى
على الله كذبا السادس ان سببية العباد للسيئات ان كان من جهة كونهم محالا لها
وموضوعا لايجادها واحداثها وهي موجودة في الحسنات ايضا فلم يكن التفرقة معنى
مع ان هذا لا يجري في السيئات التي هي البلية العاجلة كالقحط والجدب وان كان
من جهة الاستحقاق والمجازات فعندهم ان الاستحقاق عقلا للسيئات والعقوبات
والاستحقاق الشرعي والعادي مشترك بين الحسنات والسيئات على ان استحقاق العبد
وجعلها مكافاة على عمل اخر لا يتحصل معناه الا على اصول المعتزلة بتكلف بعيد
ويمكن لك هاهنا ان تعلم ما في كلام البيضاوي من ان الحسنة احسان وامتحان والسيئة
مجازاة والحسنة احسان وامتحان فانه ان اراد بالمجازاة ما هو بحسب العقل
وهو منفي عنده وان اراد ما هو بحسب الشرع فهو مشترك بين الحسنة والسيئة
فان الحسنة ايضا تقع مجازاة ومكافاة العمل عند جميع اهل الاسلام بل هو ضروري
للدين وانما الخلاف في ان المجازاة هل هو مقتضى العقل ام لا وكذلك السيئة
والحق ان هذه الاية ظاهرة فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الحسنات لا توجب
الجزاء والثواب عقلا وانما هو بمجرد تفضل ووعد منه تعالى ووعد عباده به
مناسبة عليهم بخلاف السيئات فانه يحق بها عليهم الجزاء والعقاب عقلا

وما بكم من نعمة فمن الله هنا موقوف على ان النعمة اذا اطلق تتناول
الايمان والهداية والعمل الصالح وان اسناده الى الله تعالى بانه منه لا يصح بان ينتهي
سلسلة الاسباب الفاعلية اليه ولا بان يكون بتمكينه ولا انه ولا بان يكون بتدبيره
وصنعه ولطفه بان لا يمكن حصوله الا بمعونة اسباب والات يخلقها الله تعالى ويسلمها
الى العبد وعلى تقدير امكان حصوله بدونها لا يحصل ولا يقع اختيار العبد عليه قطعا
الا بها وانت خبير بان كل ذلك ظاهر المنع اما اطلاق النعمة على الايمان والعمل الصالح
فلقوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وقد وقع الاتفاق على انه في شان بعض
من يؤمن ويعمل العمل الصالح فان كثيرا من الشيعة يروي انه في رجل من الانصار
يكنى ابا الدحداح وجماعة من العامة ايضا يروونه كذلك ومنه في الصحيح انه عليه السلام
قال كم من عذق لابي الدحداح في الجنة وبعضهم يجعله في علي عليه السلام واكثر
العامة يجعلونه في ابي بكر وشيء من اصحاب هذه الاقاويل لا يعتقد فيمن نزلت
الاية في شانه انه خال من الايمان والعمل الصالح بل يعتقده كعبا عاليا فيهما واظهر
ان النعمة يطلق عليهما عند الاطلاق لم يحسن ان ينفي عنه النعمة بدون تقييد
واما عدم صحة الاسناد الى الفاعل البعيد بانه منه فظاهر ايضا فان من نعم عليه الامير
يجوز له ان يقول هذه النعمة من السلطان وايضا اهل العرف ينسبون الثوب
مثلا الى المادة البعيدة ويقولون الدجاجة من الدجاجة والبيضة من البيضة
واذا صح النسبة الى المادة البعيدة فلم لا يصح الى الفاعل البعيد وايضا قد ينسب
الفعل الى الكاسب البعيد منهم كالباعث على الفعل والمحرض عليه وكالسبب الذي
لا يباشره ومع ذلك يكون الذم عليه فالفاعل البعيد اولى وقال الله تعالى مما
خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا واذا جاز نسبة الاغراق الى الخطيئات بكلمة من فالى

ما نحن

ما نحن فيه بطريق اولى وقس عليه الباقي ومما يؤيد ان نسبة نعمة الايمان اليه تعالى بانه
منه باعتبار الطاقة ودلالة قوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ولم
يقل ان خلق فيكم الايمان بل هذه الاية ظاهرة في نفي خلق الايمان والا لكان الاولى [illegible]
الامتنان بخلق الايمان بدل الهداية اليه كتب في قلوبهم الايمان
هذا ايضا انما يدل على المط اذا كان الكتب بمعنى الايجاد وكان الايمان من [illegible]
فيه وقد عرفت ان الثاني محل النظر واما الاول فلا وجه له اصلا فان من [illegible]
ان حقيقة الكتابة هي الايجاد حتى يقال ان من كتب شيئا فقد اوجده مهما لا يخفى
الخطاب بل هو مجاز اما عن الايجاد كما هو زعم الاشاعرة واما من تصويره وتمكينه
وايجاد ما يقرب منه ويعين عليه كما هو زعم العدلية وانه هو اضحك
وابكى لا يخفى ان هذا الدليل مضحك مبك فان اسناد الاضحاك الى كل عجيبة
والى كل من ياتي بالاعاجيب والدواعي الى الضحك شايع وكذا اسناد الابكاء الى
النوائب والمصايب ودعوى كون كل ذلك مجازا ممنوعة واذا صح اسنادهما الى هذه
الاشياء مع ان جميع ذلك ليس بفاعل اصلا فليصح اسناده اليه تعالى ايضا وان لم يكن
فاعلا قريبا هو الذي يسيركم في البر والبحر هذا ايضا دليل على عجيب
حال المستدل وبديع شانه فان المسير هو الذي يدل على الطريق وصاحب السفينة
ويكون مؤمنا له ومحضرا حتى يامن من غايلة القاطعين للطريق وغيرهم من الاعداء
واما موجد السير وخالقه فلم يرد في معاينة العرف ومن العجب انهم لا يستدلون
باسناد القتل والاحياء الى العباد على خلق الحيوة والموت في مثل قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا متعمدا وقوله من احياها فكانما احيا الناس جميعا وامثاله كثيرة
ويستدلون بمثل هذه الاية والظاهر ان المراد بالتسيير هو خلق اسباب السير

فاعليا كان السبب واليا او غيره من المعادن والحولة والزاد وتامين السبيل
من قواطعها من الجن والانس وغيرها من اصناف الخلق ما يمسكهن
الا الله يمكن ان يحمل هذه الاية على ان الطير من الاجسام الثقيلة وهي بطبيعة
يميل الى السفل ويسقط لولا حفظ الله تعالى اياه من السقوط وليس المراد ان
عدم السقوط فعل اختياري بل انه مستند الى فعل اختياري للطير كما ان عدم
الغوص في الماء للسابح مستند الى فعله الاختياري من نفض الماء وتماسكه
وتحريكه لعروقه وساير اعضائه الى القلب والنقلي والامساك المسند اليه
تعالى عبارة عن خلق هذه الاعمال الاختيارية في الطير وانت خبير بان الامساك
حقيقة هو القبض على الشيء عن الحركة وليس خلق الدفع الى القبض في الجسد
وما اشبههما في الطير امساكا له لغة فلا بد من المجاز فكما يمكن ان يكون عبارة
عن الخلق المذكور مجازا يمكن ان يكون عبارة عن خلق الالات والاسباب
والقوى التي بها يمكن الطير من فعل ذلك في ذات الطير وفي الهواء
ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وفي شرح المقاصد ان الظاهر من هذه الاية
انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان
فان اراد بالوقوف سكونه في الهواء كما هو ظاهر اللفظ فلا معنى له فان الطير
لا يسكن في الهواء وليس مدلول الاية ان الله تعالى يسكنه في الهواء ويوقفه
وان اراد عدم سقوطه فليس من الافعال الاختيارية ولتكلف ان يحمله
على ما شرحناه لكن تعسف جدا ومنها ما تواتر معنا من الاحاديث
الدالة اه لا يخفى ان التقدير والمشية لا يستلزم التاثير والايجاد مباشرة
بل معنى التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها ومصالحها وتدبيرها على وجه

لا يخرج عن تلك الحدود ولا يتعدى المقادير المقدرة في اعمارها واجالها ونما اشبه
ذلك ومن المعلوم قطعا ان الله تعالى قد علم ان كل احد ما ياتي باختياره وما
يذر من الافعال وقدر لها اسبابا وقوى والات يتمكن من فعلها ودواعي
وشهوات يبلغ بها اليها ومنعها باسباب قد حدها له في الزمان والاجال مصلح
للمنع عن تجاوز تلك الحدود والتعدي عن تلك المقادير كي ينضبط المصالح
ولا يتفاقم الفساد وهذا التدبير الذي قد علم معه قطعا ان العالم بجميع ما
يجري على هذا المجرى المعين في مقادير صلاحها وفسادها وخيرها
وشرها ولا نقص عنه ولا يزيد عليه هو التقدير وهذا المعنى لا ينفيه احد
من اصحابنا ولا احد من المعتزلة الا من جهل لوازم معاني ما يقول ولا يعطي
لادنى خشية وليس الكلام هنا في تصحيح مذاهب العوام من امثال اولئك
الانعام وظاهر ان هذا القدر لا يقتضي الايجاد والتاثير مباشرة ولا بد ل
على محل النزاع واما المشية فامر ظاهر فان المشية لا يدل على الفعل والمباشرة
الا ترى انا نريد ونشاء ولا نفعل اما عند الخصم فظاهر واما عندنا فلانا
كثيرا ما نريد ان نفعل بعبيدنا وقوامنا وخدامنا افعالا واعمالا فيما يتعلق
بنا ولا نفعلها وانما هم يفعلونها وهذا تاويل تام او كان ما ذكرنا مفصلا
غير التاويلين المذكورين بل اكثرها تحقيق لعدم احتياج الايات المذكورة
الى التاويل حتى يوافق مذهب العدلية بل تطابقه بظواهرها فارجع وتامل
فتبارك الله احسن الخالقين صيغة الجمع يدل على ثبوت متعدد
من جنس الخالق والتفضيل يدل على خالق غير المفضل حتى يكون مفضلا

عليه ﴿وأخلق لكم من الطين﴾ ان كان الخلق بمعنى التصوير والنقش والتسوية
لمناسبته لمعنى التقدير الذي هو من معاني الخلق لم يكن من قبيل ما نحن فيه
وهو الاستدلال بالآيات التي تتضمن الفاظا موضوعة بازاء الايجاد والتأثير
وان حمل بمعنى الايجاد والتأثير يكون تعلقه بمفعوله وهو مثل هيئة الطير
من جهة شكله وصورته فلما انه يكون مثل هيئة الطير عبارة عن نفس
ذلك الشكل والتشبيه الشكل بالشكل فالخلق لها باعتبار خلق اسبابها
من الحركات والقبض والبسط والجذب والدفع ونحو ذلك مما يتوقف عليه الشكل
والصورة الحادثة في الطين لا نفس الهيئة فان الظاهر ان افعال العباد
لا يكون الا معدة لحدوث الشكل لا محدثا وخالقا له لكن الظاهر ان الضمير
المجرور في انفخ فيه والمرفوع في قوله فيكون طيرا لا يرجع الى هذا المثل الا بطريق
الاستخدام ونحوه فان النفخ في محل الشكل والهيئة لا في الشكل وكذا ما يكون
طائرا او كان عبارة عن ذلك الطين المصور بصورة الطير لم يكن ايقاع
الخلق بهذا المعنى عليه وتعلقه به الا مجازا فانحصر صحة النسبة الى انه
خلق ذلك الشيء فلا يقال للصباغ انه خالق الثوب الاحمر ولا من يقيم اود السهم
والرمح ويثقفهما انه خلقهما واوجدهما وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال
بهذه الآية فان اسناد الخلق الى الهيئة باعتبار خلق اسبابها او الى ذي الهيئة
باعتبار خلق هيئته يحتاج الى ضرب من التجوز ونوع من صرف الظاهر والانحراف
عن سنن الحقيقة ولم يكن فرق بين المجاز الذي يناط به الاستدلال وبين
ما لا يتأتى معه الاستدلال كأن يحمل الخلق على كسب ذلك او على خلق السبب العادي

والحقيق وان ادعى انه اقرب المجازات فيجب الحمل عليه كانت المقدمتان في حيز المنع
حتى اصرت للعنه ذكرنا هنا ايضا مبني على ان المراد بالاحداث الايجاد
ولا يخفى بعده فان الذكر اما بمعنى العلم او الفهم او بمعنى البيان والشرح واسناده
المتعلم الى العلم بان الثاني موجب للاول بعيد بل الظاهر ان موجده هو الله تعالى
وربما ينسب بعض العلوم النظرية الى العبد لكسبه له بالنظر والفكر بالتوليد
واما ما لا يحتاج اليه فمن الله عند المعتزلة ايضا واما البيان والتفسير
فمن العباد ان ينسب الى المبين بكلمة من الابتدائية ولو كان الذكر بمعنى اللفظ
كان ينسب الى المفسر بالكسر وان كان له ايضا وجه فان البيان والذكر يوصل
الى المبين باللام وههنا لما كان اللام الدالة على الغرض او الاختصاص
دخلت على المخاطب يقوى ان يدخل على الغير المذكور ايضا استبعادا ما
لكونها للامين وان كان بمعنيين فادخل كلمة من عليه بمعنى انه منه يبتدئ
منه ينشأ واللغة ايضا لا يساعد على هذا فان الذكر بمعنى التفسير لم اجد
في شيء من اللغة وفي كلام من يوثق به بل الصواب ان الاحداث ههنا بمعنى
التجديد والاتيان بشيء جديد حيث والذكر هو العلم والفهم والقول ونحو
فيصير الحاصل اسناد التكلم بشيء جديد الى العبد واعلام شيء جديد له وكل فعل
ينسب الى العبد ينسب جديده اليه بلفظ الاحداث لجعله مما نحن فيه لا معنى له
وقس عليه قوله تعالى ورهبانية ابتدعوها فان الابتداع هو الاتيان بالشيء
الجديد البديع وكل فعل ينسب الى العبد ينسب جديده اليه بلفظ الابتداع
والاختراع وايضا ليس بمعنى الايجاد والخلق الذي هو اعطاء الوجود ولم اقبل شيئا

من هذين الدليلين في كتب اصحابنا ولا نقله احد من المعتزلة ولم يتنبه صاحب الكشاف
في شيء من الايتين على انه دليل على المتنازع فيه ومن البعيد ان يكون اصحابه
استدلوا بهما على هذا المدعى ولا يتنبه صاحب الكشاف عليه وكان الصواب جعل
هذه الايات في عداد القسم الرابع ولعل من لا تحصيل له من الاشاعرة توهم ان
الايتين دليلان على مذهب المعتزلة فالحقهما بسائر دلائلهم استظهارا عليهم
في الاقتصار على الجواب   واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان
كل ما نعلم من النظر في هذا الكتاب وغيره من الكتب انه هنا ثلث مقامات
يقع النزاع فيها ويستدل على كل منها مع قطع النظر عن الاخر الاول ان الكائنات
والحوادث جميعا هل هي مراد الله تعالى او بعض منها مراد دون بعض الثاني
انها هل هي مخلوقة له تعالى مباشرة وبلا واسطة او ليست بمخلوقة الثالث انها
هل هي بقضاء الله تعالى وقدره او ليست كذلك بل بعضها بقضائه وقدره
دون بعض وسيجيء في المتن والكلام هنا في المقام الثاني والدلائل السابقة
انما اقيمت عليها دون الثالث فقوله لما ثبت بالدلائل السابقة غير مثبت
واستعمال ادلة المقام الثالث في المقام الاول مع ذلك غير صحيح من وجهين
الاول ان الدلائل السابقة لا يثبت ان الكل شيء بقدره تعالى وقضائه وانما يثبت
انها واقعة بتاثيره وخلقه بلا واسطة لو صحت في انفسها واستلزامها المطلوب الثاني
ان الوقوع بما ليس بقضاء وقدر لا يوجب التأويل في الايات المذكورة فانه
يمكن ان يقع الكل بقضاء الله تعالى ومع ذلك يكون بعض الافعال مستندا الى
غيره تعالى   ويجب جعل هذه الالفاظ مجازا لانه يظهر منه انه سلم ان لفظ

العمل

العمل والفعل والصنع والجعل موضوع للايجاد ولم يقم على منعه ولا نقله عن
احد من اصحابه وهذا يدل على بلوغه في الظهور والوضوح الى ابعد الغايات
لانهم ركبوا في المقابلة والمجادلة وانكار الضروريات كل صعب وذلول فلو كان لهم مطمع
عن انكاره مع كونه ظاهرا واضحا لم يمتنعوا عن منعه ودفعه فلعله لم يثبت في
الظهور كما قلنا ثم انه لو كان العمل وشبهه موضوعا لمعنى يعم الايجاد وغيره من الامور
التي تقوم بالعباد ويكون متعلقا للخلق والايجاد لما كان في الايات المذكورة
متعلق لعموميته ومتمسك لهم لان اسناد العام المبهم لا يدل على الخاص وظاهر
انه مختص بالايجاد والتاثير الذي هو الخلق الحقيقي وموضوع له فنقول هنا
ما يدل على مطلوب المعتزلة ولو كان الجعل وشبهه بالمعنى الاعم ايضا موضوعا
له كقوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون
ولو كان الجعل بالمعنى الاعم من الايجاد والخلق والفعل المخلوق الذي يوجبه الله تعالى
في العباد ومستعملا فيه لم يصح هذا الانكار لان المعنى الاعم ثابت له تعالى في
ضمن الايجاد وقد انكر الله تعالى على قوم جعلهم الله شركاء الجن ولو كان الجعل اعم ايضا
لم يكن لاختصاص الانكار بهم وجه فان المنكر مشترك بينه وبين عباده ودعوى
ان الانكار متعلق بالفاعل دون الفعل بعيد سيما في الاية الاولى حيث كان الفعل
يلي حرف الاستفهام دون الفاعل بقي هنا شيء وهو ان النسبة العادية اكان بمعنى
دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما مع قدرته وارادته وان لم يكن لهما
دخل فيه فهل له الا انه وهما المستقيم به واكان بمعنى ان اهل العرف والعادة
ينسبونه فعلا وكسبا وان لم يكن في الواقع كذلك فالمعنى انه من اعتقد اهل العادة
خطاء انه سبب هذه الاعمال الصالحة فانما الفائدة في ذلك يعود اليه لا الى غيره

وانت خبير بما فيه من البعد والتكلف وايضا فان الظاهر من الاية ان المراد بها ترغيبهم
الى العمل وحملهم عليه وهذا المعنى لا يساعده ولا يتفرع على ترغيب مثله من الاسباب
العادية فان وجه هذا الترغيب وعدمه على سواء   هذا وفي غير لفظ الكسب
زعم ان لفظ الكسب موضوع في اللغة لما اصطلح عليه الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
وهو زعم بعيد جدا وكيف يمكن ان يقول اهل اللغة تصوروا هذا
المعنى الاصطلاحي ووضعوا واستعملوا هذا اللفظ بازائه مع ان اصحاب هذا
المذهب لم يقدروا منذ حدثوا هذا المذهب على تلخيص ذلك المعنى وتنقيحه وتصويره
على وجه يمكنهم ان يعبروا عنه بعبارة مضبوطة كما يظهر ذلك لمن وقف على كلامهم
واما على راى الامام فيمكن ان يكون المراد امام الحرمين فان المشهور
نسبة هذا المذهب اليه ويمكن ان يكون المراد الامام الرازي فان المحقق التفتازاني
ذكر ان كلام امام الحرمين يدل على خلاف المشهور عنه ونسب الى الامام الرازي
ان المخصص للآيات الدالة على ان العبد فاعل لفعله الا بالتزام ان مجموع القدرة
والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى ولا فرق بين هذا المذهب
وبين مذهب المعتزلة فانهم ايضا يذهبون الى ان قدرة العبد وداعيته مخلوقة
لله كما اعترف به في شرح المقاصد وانما يتحقق الفرق بين هذا المذهب ومذهب
المعتزلة اذا قالوا بان قدرة العبد او داعيه مخلوق للعبد والاشاعرة تارة
ينسبون الى المعتزلة هذا المذهب كما هو الظاهر منهم ونقله المحققون وتارة
ينسبون اليهم الاستقلال الحقيقي ليتاتى دليلهم عليهم فانه لولا فرضهم الاستقلال
لم يتم اكثر دلائلهم عليهم ثم الظاهر من الاستقلال الذي ينسبونه اليهم ان القدرة
مستقلة ولا حاجة بعد القدرة الى ضميمة من غير العبد وان كان القدرة من غيرها

وان

وان الارادة والداعي من العبد وفيه ان كون الارادة والداعي من العبد لا يلزم
من كلامهم ولا دليل عليه وابو الحسين البصري واتباعه صرحوا بكون الداعي من فعله
تعالى وغيرهم لم ينقل عنهم في ذلك شيء والامام زعم ان قول ابي الحسين بكون الداعي
من الله وكونه مع ذلك موجبا للفعل ينافي مذهب الاصحاب في ان العبد موجب
لفعله ولم ينقل عنهم انهم يزعمون ان الداعي من العبد ولو كان ذلك من مذهبهم
وكان المنافاة من هذه الجهة لم يكن لوجوب الفعل بالنسبة الى الداعي مدخل
في المنافاة وانما المنافي هو اسناد الداعي اليه تعالى ثم انه لم ينقل من ابي الحسين
انه جعل الداعي من الله بل انما نقل عنه ان الداعي يوجب الفعل وان الفاعل
القادر يحتاج في ترجيح فعله الى الداعي وحكم بمنافاة هذين الامرين لكون
العبد موجبا لفعله فلو كان التناقض بين قوليه من جهة كون الداعي من الله
وعدمه لكان عليه ان يصرح به وظهر من ذلك كله ان الاستقلال بمعنى عدم
استناد الداعي اليه تعالى لا وجه لنسبته الى المعتزلة سواء كان اصحاب ابي
الحسين ام غيره والذي يظهر من كلام صاحب المواقف في تحرير المذاهب وضبطها
ان المعتزلة لا يقولون بتعلق قدرة الله تعالى بمقدور العبد واستناد الثاني
الاول ومن المعلوم انهم يقولون باستناد العبد الى الله تعالى ومنهم قائلون باستناد
قدرته الى الله تعالى اما بلا واسطة او بواسطة العبد فلا يتصور نفي استناد القدرة
اليه تعالى مطلقا واستقلال العبد بهذا المعنى فنفي ان يقولوا باستقلال العبد
بمعنى انه غير مستند الى غير العبد بدون توسط العبد وكل ذلك خبط وخلط منشأه
العصبية والهوى والتحكم وقلة الحيا فان المعتزلة والاشاعرة متفقون على
ان القدرة خلقها الله في المكلف ولم يخلقها في الجمادات لا ان الانسان جعل نفسه

116

قادرا بعدان لم يكن قادرا او انه جبل نفسه من اول الخلقة قادرا على جمل الاثقال
وان اطاقة لحملها لا نعة لنا انه صادرة عنه ايجابا وكذلك التمكن من الترك
صادرة عنه ايجابا ولو كان الفرق بينهم وبين الاشاعرة بهذا المعنى كان الخلاف
بينهم في امرين احدهما ان القدرة صادرة عن العبد عندهم دونه تعالى وعند
الاشاعرة صادرة عنه تعالى دون العبد وثانيهما ان فعل العبد صادر عنه
دونه تعالى وعند الاشاعرة بالعكس من ذلك واشتهر الاول كاشتهار الثاني
بل الفرق بينهم وبين الاشاعرة في المقام الثاني حسب وبين جمهور المعتزلة
وابي الحسين في ان الفعل بعد وجود الداعي هل هو واجب بالنظر الى العبد
او ليس بواجب بل يجوز ان يتركه من قبل نفسه كما يجوز تخلف الفعل من قبل
الموانع وبهذا يظهر ان قول بعض الاشاعرة بان الله يخلق في العبد القدرة
والداعي وهما يوجبان الفعل لا يتميز عن قول المعتزلة بان العبد خالق
لفعل نفسه الا بان الفعل واجب بالنظر الى العبد او غير واجب ويرد
عليه ما استدلوا به على بطلان مذهب المعتزلة من العقل والنقل حتى
ان العلم التفصيلي اما ان يلزم فيما ذهبوا اليه او لا يلزم فيما ذهب اليه
المعتزلة وقس عليه تعارض الارادتين وهلم جرا الى ان ينتهي الى عدم
صحة الشكر على فعل الغير وكذا قوله تعالى خالق كل شيء اما ان ينافي مذهبهم
ايضا او لا ينافي في مذهب المعتزلة ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما تواتر معنا
من ان الكل بمشية الله تعالى وتقديره كما يظهر بامعان النظر في تلك الادلة
فليتأمل فيها فالحاصل ان قولهم هذا المذهب لا يتميز عن مذهب جمهور
المعتزلة ولا عن مذهب ابي الحسين الاول في جريان دلائلهم الثانية في نفي

المعنى

المعنى والمهيئة والعجب انهم يبطلون مذهب ابي الحسين وينسبون الى الشنيع
من القول ولا ينسبون الامام المذكور واتباعه اليه مع اتحاد القول فان القول
بالوجوب ما يستلزم ان فعل العبد بارادة الله اه هذا الجواب ظاهر
الفساد بالنسبة الى الايات الدالة على التوبيخ فان مجرد موافقة الفعل لارادة
العبد من دون ان يكون له مدخل في الفعل لا يصح ان يقال له لم فعلت كذا وما
منعك ان تفعل كذا الى غير ذلك ولو صح ذلك لكان يصح ان يقال للانسان لم لا تصعد
الى السماء ولم لا تلين الحديد ولم اعتمدت على الارض وكيف تنمو او تسمن وكيف
تذبل وتهزل وما لك لا تطير وما لك معرضا عن وضع جبل على جبل فان جميع
ذلك افعال وقع تركها من العبد لعدم قدرته على التأثير فيه ووافقه صفة
اخرى له من شكله ولونه وثقله وان لم يكن تلك الصفة مؤثرة في الترك
ولا فرق بين الارادة الموافقة لترك الايمان وفعل الكفر مع عدم تأثيرها
فيه ومدخليتها اصلا وبين تلك الصفة فانها ايضا موافقة مقارنة
وغير مؤثرة واما الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته فلا يصلح جوابا
ايضا فان مجرد الموافقة لا يصلح للترتيب المذكور الا ترى انه لا يصح ان يقال
من كان من الافرنج فليقتص ومن كان من بني اسرائيل فليتهودوا ومن كان
مصيره الى الجنة فليؤمن ومن كان مصيره الى النار فليكفر ولو كان الامر
على هذا المنوال لكان التعليق بمشية الله تعالى اولى واقوى في قبول اهل العقول
فكان من الجائز ان يقول ومن شاء الله ان يحملوه الى غير ذلك ومن المعلوم
لكل احد انه غير صحيح ولا مقبول عند اولي العقول واعلم ان المحقق التفتازاني
اجاب عن الايات الاولة الدالة على التوبيخ بما حاصله ان الخطاب مع اهمال الاثر

لا يبلون هذه الموانع الخفية حتى يجيبوا ويعتذروا بانا انما تركنا الايمان لاجل
الموانع ولعظمها واستترها فيقع عليهم الالزام وانت خبير بان الالزام والتوبيخ
المذكور لو صح باعتبار جهل المخاطبين لتطرق هذا الاحتمال الى كل توبيخ
والى كل حكاية وخبر فيحتمل ان يكون التوبيخ على ترك الايمان مثلا لا لقبحه بل لان
المخاطب يحسبه قبيحا وان الخبر عن الواقعة المعينة لا لصدقه بل لان المخاطب
يحسبه صادقا الى غير ذلك ثم ان حسن الخطاب اذا كان مبنيا على جهل
المخاطب بحقيقة الحال التي ينشأ منها الجواب لم يحسن من المتكلم اعلام
حقيقة الحال وانهائها الى المخاطب فانه بمنزلة تعليم الجواب وتلقينه
وايضا فان في الامة من يعلم تلك الحقيقة وان العبد لا تأثير له في الفعل
فالواجب ان لا يكون التوبيخات الواردة في الايات والروايات متوجهة الى
هؤلاء فلا يكون فساق اهل السنة واصحاب الحديث والذين يرتدون
عن الدين من دون ان يرجعوا عن هذه المسألة لا يصح توبيخهم بمثل هذه
التوبيخات ومخاطبتهم بذلك الخطاب وهذا مخالف لاجماع المسلمين فانهم
لا يختلفون في ان امثال هذه يصح ان يتوجه الى كل من كان على الكفر و
الفسق ولم يزل الوعاظ والخطباء والامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر الذين يقيمون شرايع الدين ايمانا واحتسابا يقرؤون هذه
الايات وزواجر الروايات على الفساق والكفار في بلاد الاسلام
ولا يخصونها بمن يعتقد الاعتزال اذ جهل الجمهور بخلق اعمال العباد وهنا
سكت الشارح عن هذا الجواب لكنه اتى بالجواب عن الثاني على وجه يتوهم انه
جواب عن النوعين معا واما الامام فاكتفى بالمعارضة بالايات الدالة

على

على مذهبه ولم يتوجه الى تاويل ايات خصومه وظاهر ان الاكتفاء بالمعارضة
انما يتاتى بعد قبول التاويل او بعد بيان ان شيئا منهما لا يقبل التاويل والا
لم يكن المعارضة صحيحة فان ما لا يقبل التاويل اذا عارض ما يقبل التاويل
وجب ابقاء الاول وصرف الثاني عن ظاهره كما هو المقرر المعهود بين العقلاء
واجيب عما سيأتي من انه هو كلها اه قد عرفت حقيقة الكسب
وانه لا يرجع الى شيء سوى كون العبد محلا للفعل كما انه محل للنمو والذبول والهضم
والدفع وما اشبهها وان القدرة التي يثبتونها مقارنة لها بدون تاثير لها
فيها فكما انه لا يصح الامر والنهي بالنمو والذبول وغيرهما وان كانت القدرة مقارنة
لها كذلك لا يصح الامر والنهي بالافعال المذكورة وترتب عليه المدح والذم
والوعد والوعيد والانذار والاعتبار وفرق بين هذا المذهب ومذهب ابي
الحسين ومن يحذو حذوه فانهم يمكنهم ان يقولوا فائدة الامر والنهي اتمام
سبب وجوب الفعل وانما يتم سببه للعبد عليه بهذه الامور والحاصل ان
العبد لما كان فاعلا موجبا بمعونة قدرته وداعيه وكان لا يتم داعيه وارادته
التي هي عين الداعي او غيرها الا بهذه الاسباب سواء كان لها دخل في تعيينها
او لم يكن ظهر لتلك الامور المثيرة للداعي والمحصلة له فائدة تامة ولا فرق
بين ان يكون الداعي من فعل العبد او من فعله تعالى وقيل لا معنى على مذهب
ابي الحسين ومشهور المعتزلة والندم فانه لا يتصور ندم احد على فعل غيره
ولا توبته وكذلك على فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له بالوجوب
السابق من الغير او من فعله لا باختياره ويمكن منع ان الندم لا يتصور
على فعل النادم اذا كان كذلك اذ الندم حالة طبيعية غير اختيارية لا يتوقف

بالقبيح يلحس كالحسرة والحزن حتى يمكن ان يقع الندم على الفعل المذكور عبث ولغوا
لا فائدة فيه فيقبح من العقلاء وقد يبلغ فيها الى مرتبة لا يجوز العقل صدوره منهم
ولو فرض انه امر اختياري فلعل فيه فوايد كثيرة من ان تكاب مثله او ترتب ثواب
عليه فان في الندم على القبيح ثوابا واجرا كما تقرر عند المتكلمين من اصحابنا
وغيرهم فلا يقبح ارتكابه وان اريد ان الندم فعل لا يتصور اصلا بالنسبة الى فعل
يكون كذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا وان تصور الحزن والغم عليه فلا بد
من بيانه وبداهته ممنوعة بل قد يعلم ان الانسان ربما يفعل افعالا يحمله عليها
الغضب ولا يملك نفسه في ايقاعها حتى ان بعض الفقهاء يذهبون الى دفع
الحرج عنه فيها لكون مباديها الموجبة له من غير فعله مع ان الانسان يندم
على مثله ويقع في موضع نفع الندم على فعل الغير كما هو مذهب الاشاعرة كما
بديهي البطلان وان تصور الحزن والغم عليه كندم زيد على فعل عمرو وخوفه
عليه فان الاول غير متصور بخلاف الثاني والقول بانه لا يتصور الندم
عليه هو الفعل القايم بغيره والقايم بالنادم متصور ندمه عليه وانه
متصور عنه ظاهر البطلان فان الوقوع من السطح لا يتصور ندم الانسان
عليه وان لم يكن الوقوع بفعل غيره وكذلك السمن والهزال فان ندم من قدم
هذه الافعال عليها غير متصور وربما يتصور ندمه على الفعل القايم بالغير
اذا كان صادرا عنه كالافعال التوليدية الا ان يقال انما يندم على احداث
الفعل القايم بالغير اذا كان صادرا عنه كالتوليدية في الغير وهو قايم بالنادم
فلا يندم على الولد واما الفرق بالكسب ومقارنة القدرة فقد عرفت انه راجع
الى طايل وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المنازع

او يعني ان هذه الايات انما يدل على قيام هذه الافعال بالعباد وليس النزاع فيه ولا
يدل على ايجاده لها فان الاسناد لا يتوقف على ايجاد المسند اليه للمسند كما في قولنا
ونحوه بل الى غير ذلك وان لم يكن منافيا لايجاده له كما في قولنا امات الله واحيى
ورزق وهدى وما اشبهها وهذا انما يرد لو كان الاستدلال بمجرد اسناد الافعال
الاختيارية للعباد اليهم وهو غير مسلم فلعل الاستدلال في الاية الاولى بتعلق
بانشاء الايمان اليه بل المراد الاستدلال بانشاء اقامة الصلوة اليه وهي فعل
العبد والطلاق اقامة الصلوة اليه على كون العبد محلا للصلوة بعيد وكذا
ارادة الاستمرار والدوام عليها او ترويجها وتشهيرها بعيد غاية البعد لا ترى انه
لا يصح اسناد اقامة الحيوة الى العبد والمقصود الاستدلال بظواهر الايات وفي الاية
الثانية اسند الوسوسة الى الشيطان وهي وان كان عبارة عن حديث النفس والفكر
الردي لكن المراد هنا الاضلال وايقاع الارادات والعزايم الجنبية او
الاعتقادات الباطلة والتخيلات الحاملة على القبيح المانعة من الحسن وايقاع
شبهة في القلب وعلى مذهب الخصم كل ذلك من خلق الله ويقوم بالانسان
ولا يتصور ههنا فعل يسند الى الشيطان سوى احداث التخيل الحامل على العقيدة
الباطلة والارادة الردية وان ثبت فعل له لحديث نفس الشيطان بحيث يعقبه
احوال القلب الانسان وان لم يكن له دخل فيه في تلك الاحوال تعسف بل الظ
ما ذكرنا من انه اما ان لا يكون له فعل قايم به يعبر عنه بالوسوسة او يكون
الفعل القايم به هو احداث التخيلات والعزايم في القلب ويعبر عنه

عديت النفس بسببها لهذا الفعل به في الخفاء والغيبة عن الحواس الظاهرة ولا
يتصور اثبات امر غيريا يقوم بالانسان وقبل ايجاده واحداثه يكون تعلقا
بالشيطان واما ما بين الايتين فلعله ايضا من جنسهما ومثلهما في انهما
ظاهر او نص في ايجاد العبد لفعله ولا ضرورة في حمله على ايات تتضمن اسناد
الفعل الى العبد فحسب حتى يرد عليه انه لا يدل على محل النزاع
والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها اه وانت خبير بما فصلنا وبينا
فيما سبق ان طائفة من النصوص التي تمسك بها العدلية غير قابلة للتاويل
ولم اقف بعد على نص يمكن التمسك به من جانب الجبرية لا يكون الوجهان
فيه متكافئين واما يوافق العدلية ظاهرا   المصرح وفي الترجيح
معنا يمكن على بعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من ان ما تمسك به العدلية
غير قابل للتاويل في بعض الموارد بخلاف ما تمسك به الجبرية كما اشرنا اليه
منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم اه اقول هذا
الوجه يتضمن ما ذكر سابقا بقوله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي
والمدح اه الا انه صرف قصص الماضين هنا واضاف بعض ما لم يذكر فيما
سبق من ارسال الرسل وانزال الكتب وكانه اورده فيما سبق من حيث انه
اية دالة على ما ذكر لانه كان بصدد ذكر الايات التي يمكن ان يستدل بها وههنا
اورده من جهة انه افعال ثبت تحققها ضرورة من دين الاسلام بل الملل
كلها فان اهلها مطبقون على تحقق المدح والذم الى اخر ما ذكر ولا يخفى

ان هذا الفرق وتكثير الوجوه والدلايل بمعونته غير مستحسن بل فيه شائبة
السفاهة والشناعة ثم قوله وكما بين ما يقع باختيار العبد اه اعادة لقوله
والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا   واجيب بانه انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد اه لا يخفى ان هذا الجواب اما ان يكون مبنيا على تسليم
الحسن والقبح العقليين او على منعه فعلى الاول فحاصل هذا الجواب ان العقل
يفرق بين الجبر الخالي عن مصاحبة القدرة الغير المؤثرة المعطلة والمقارنة
لها وانه يجوز عنده تعلق المدح والذم والامر والنهي الى غير ذلك بالاول
ولا يجوز عنده تعلقها بالثاني وفيه نظر ظاهر فان الاشاعرة جازمون ومصرحون
بانه على تقدير القول بالعقليين منهما لا فرق بين الجبرين والعقل يقطع
ولا يشك ذو عقل في انه على تقدير تحقق الحسن والقبح في الافعال بدون
وضع الشارع لا فرق بين الجبرين ولا امتياز بينهما وايضا قد صرحوا بانه اذا لم
يستقل العبد بفعله بل احتاج الى داع من فعل الغير يجب عنده فعل العبد
كما هو مذهب ابي الحسين لم يحسن المدح والذم والثواب والعقاب
ونظايرها ولم يكن فرق بينها وبين مذهب الاشعري في الجبر من جهة بطلان
تلك الامور وقبح تعلقها بالافعال وادعوا بداهة تلك المساواة بينهما
على تقدير كون العقل حاكما وجعلوا الفرق بينهما على مذهبهم وبطلانها
على مذهب الاشاعرة بحكم باطلا يعرف العقل بطلانه بلا توقف ونظر
ومن البين انه اذا علم العقل بطلان الفرق بين ان يكون العبد فاعلا

اصلا فلئن يعلم بطلانه بين ان لا يكون العبد فاعلا ولا يصاحبه شي معطل
معزول وبين ان لا يكون فاعلا ويصاحبه شي معزول اولى وعلى الثاني
يكون الجواب مبنيا على الفرق بين الجبرين في جواز ان يصطلح الشارع
على المدح والذم على الجبر الخالي والجبر الذي يصاحبه شي معطل غير موثر بل
ولا صالح له وعدم جواز الاول ان كان بمعنى امتناعه في نفسه كما ذهب اليه
بعضهم من امتناع تكليف ما لا يطاق وان لم يكن قبيحا فساده ظاهر لان
تعليق المدح وشبهه بالجبر امر ممكن ولا محالة وممكن قطعا واتفاقا
وما ذهب اليه بعضهم من امتناع التكليف المذكور فانما هو امتناع التكليف
بالمحال لا بالممكن الذي لا يتمكن المكلف منه كرمع انهما ذهب اليه وجها
من الخلل والبطلان وان كان بمعنى قبحه العقلي فلا معنى لذلك عندهم
لانه خلاف مذهبهم والمفروض ايضا ان ليس الكلام فيه وان كان بمعنى
قبحه الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم تعلق التكليف وتوابعه بالجبر
الخالي والمصحوب بما لا اثر له ومن لوازم الفرق فقدتها ولما لا يمكنه
الا ان يقول الاجماع دل على بطلان تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر المجرد
دون الجبر المصحوب وظاهر ان القايل بالجبر المحض لا يسلم الاجماع
على بطلان تعلق التكليف به لكونه من جملة المسلمين القائلين بالتكاليف
الشرعية فان قلت لعلهم يستدلون على الفرق بان النصوص الدالة
على عدم التكليف بما لا يستطاع وليس في الوسع يدل على نفي الجبر المحض

ويدل على القدرة قطعا ولما دل العقل والنقل على بطلان القدرة الموثرة
تثبت القدرة الغير المؤثرة قلت لما جاز ان يكون القدرة مجردا عن
التاثير ويسمى مع ذلك قدرة فاما ان يكون تسمية الحالة التي بها يوثر محلها
اضطرارا قدرة فان تمسك بان القدرة التي يقول بها يتعلق الترك ايضا
كما يتعلق بالفعل بخلاف الجبر المحض فانه لا يتعلق بالترك اصلا اجيب
بان الحالة التي تسمونها قدرة فاقدة التاثير وانه تعلق بطرفي الفعل والترك
والحالة التي تسميها قدرة مؤثرة وان لم يتعلق بطرفي الفعل والترك وكون
الاول اولى بان يسمى قدرة بالنسبة الى الثاني ظاهر المكابرة بل الثاني
اولى وايضا لا معنى لكون القدرة عندهم متعلقة بالطرفين فان الكسب
يساوق الوقوع فاي طرف كان واقعا فهو المكسوب والقدرة الكاسبة
يساوق الكسب فكما لا كسب الطرف الغير الواقع كذلك لا قدرة عليه ولو
تكلف متكلف ان يجعل القدرة الكاسبة مشتركة بين الفعل والترك
بمثل ما سبق من ان القدرة الجامعة لشرايط الكسب التي من جملتها تاثير
الفاعل الجبر فهي غير مشتركة والخالية منها مشتركة متعلقة الطرفين
امكن مثله في الجبر المحض فان فيه حالة تجامع الطرفين بتاثير الجبر
كالمرتعش فانه كلما خلق الله فيه الحركة ارتعش وكلما لم يخلق لم يرتعش
ودعوى الفرق تحكم على ان الاشاعرة مصرحون بان القدرة التي يسمونها
مختصة بالواقع من الطرفين فالكلام ساقط من اصله

على انه المدح والذم قد يكونان اه ان اراد به ان المدح والذم بحسن الصورة
والشكل واللون يكون باعتبار الجبلة فذلك المدح والذم عبارة
عن الوصف بالجميل وبما يوافق الطبع والحس وليس الكلام في المدح
والذم بهذا المعنى فانه لا شبهة في عدم اشتراطه بالاختيار والقدرة
بل المراد به بالمدح هٰهنا بالذم ما يشمل اللوم والعتاب والتوبيخ
وبالمدح ما يضاده من التحسين والانعام والاستفادة والترغيب
وان اراد به المدح والذم بحسن الاخلاق وقبحها فانه يلازم عليها
فمن المعلوم ان الاخلاق الحسنة والمذمومة بعينها وجميع القوى
التي يمكن المدح والذم بها فلا يبقى لها مصداق الا ان يرجع الى ما يجري
الاحتمال الاول من نفس الصورة والهيئة وشبههما وقد عرفت
ما فيه ثم ان الخلق والملكة ان لم يكونا اختياريا اصلا وبقاء
فالكلام فيه كما في الاحتمال الاول فان اللوم عليه لا يتصور ولا التحسين
والاستزادة نعم لو لم يكن صدور الافعال عنها اضطراريا يتوجه المدح
والذم بالمعنى المذكور على نفس تلك الافعال دون مباديها وان
كان اختياريا توجه المدح والذم على نفسها باعتبار انها متولدة
عن افعال النفس ويجيء توجه المدح والذم على الفعل المتولد
فظهر انه لا يمكن ان يوجد ويتحقق منا ما يتوجه المدح والذم
بالمعنى الذي على الفعل المتولد فظهر انه لا يمكن ان كلامنا فيه

هذه
الى المحل من حيث انه محل الابعد ان يثبت قاعدة الكسب ومن المعلوم ان
العلاوة انما يراد بها تحقق ما لا يكون على هذه الصفة بعد ان يثبت
محل النزاع ولا يخفى ثبوت محل النزاع بكون المدح والذم باعتبار المحلية
اذ كان المراد بالمحلية المقابلة الفاعلية ما يحصل في صورة الكسب الذي
تقول به الاشاعرة وان كان المراد بها ما لا يتحقق فيها بل ما يختص المحل الذي
لا يكون موجدا ولا كاسبا والمراد بالفاعلية ما يعم الكسب المصطلح لم يتحقق
له مصداق ولا قبل ثبوت محل النزاع ولا بعده وانا الثواب والعقاب
لما كان فضل الله تعالى اه قد تقرر عند الاشاعرة وتكرر في هذا الكتاب ان
عقاب من لا يستحق العقاب في ظاهر النظر لكون لا اختيار له انما يكون ظلما
ووضعا للشيء في غير موضعه وقبحا بناء على الجليل من النظر وبناء
من الالف بالعادات والا فالمالك للشيء الذي ابدعه واخترعه
له ان يتصرف فيه كيف يشاء ولا يرد عليه اعتراض ولا يسأل انه لم فعل
ذلك وانت خبير بان الكلام انما هو في ان مثل عقاب المضطر قبيح عقلا
وليس في انه قبيح شرعا اذ لم ينهى وما يجري مجراه في الشرع عن مثل هذا
الفعل في حقه تعالى ولا عموما بحيث يشمله ولا يحصل له معنى ايضا واذا
كان الكلام في قبحه عقلا فتضعيف نفي قبحه عقلا بالمالك غير صحيح
على قاعدة نفي التحسين والتقبيح اذ على تلك القاعدة لا فرق بين المالك
وغيره في انه لا حرج عليه في تصرفه في الاشياء سواء كان ملكه او غير ملكه

فكانهم بنوا هنا الجواب على التنزل وتسليم تحكيم العقل وفرض تلك
القاعدة ثم نعود الى عبارة الشرح فنقول قوله الثواب والعقاب لما كان
فعل الله تعالى لا في شئ فيه ارسال لان غير المالك ايضا لو اثاب مجبورا او
مستحق او عاقبه كان ثوابه وعقابه من فعله فلم يكن فرق بين المالك
الذي هو الله الخالق للاشياء وغيره مع انهم يخصصون هذا الكلام
به تعالى وان اراد ما يثاب به ويعاقب كالنار والحيات والعقارب و
او جه لم يصح عطف الخبر الثاني عليه فان ما يثاب ليس تصرفا في حقه
الا ان يتمحل ويقدر عطفه مضافا في المسند اليه فيكون المعنى
ان ما يثاب به مما خلقه واوجده وايضا له وايقاعه على غير المختار تصرف
فيما هو حقه لم يتوجه السؤال والاعتراض عليه وح يتوجه انه على نفي
الحسن والقبح العقليين لا يكفي كون ما يثاب به ويعاقب ملكا له بل
يجب ان يكون المثاب والمعاقب ايضا كذلك وهو سيعرض له في الكلام
تصور الا ان لا يكون قوله وتصرفا فيما هو حقه من تتمة الخبر الاول وكان
له بل هو اشارة الى قياس والمعنى ان ما يعاقب به لما كان من مملوكاته
ومع ذلك التصرف فيه بايقاعه على المعاقب والمعذب بقرينة ان الكلام
كان في هذا النوع من التصرف تصرف في حقه وملكه وهو العبد المعاقب
لم يتوجه السؤال ولم يكن العقاب قبيحا وح ينطبق على المعنى المعهود في
هذا المقام لكنه مستعمل التعسف التام وقد ظهر من هذا ان قوله فيما

هو

هو حقه ليس المراد به ان حقه ان يتصرف فيه كيف يشاء فان اخذ هذا المعنى
سلب الحسن في هذا المقام لانه المتنازع فيه والمجهول الذي تعقل الخصم افادته
بالخبر وليس ورائه مقصد يراد افادته بل المراد به انه مخلوقه ومملوكه
لكن في هذا التعبير ايهام وترويج للطامة ومخادعة للعقول الضعيفة فتامل
ولا يخفى ان التمثيل بقوله لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار لا تاثير فيه
للمقصود ولا تاسيس بل هو فاسد من وجهين الاول انه مبني على نفي ايصال الطبايع
وانه يجري مجرى العادة وهو مذهب مرغوب عنه ضعيف جدا وان اشتهر
بين المتكلمين وذهب اليه بعض اماثلهم قديما وليس هنا محل الكلام
فيه الثاني ان خلق الاحراق عقيب مس النار لا ضرر فيه على احد سيما
غير من يستحقه ولا مما يتوهم فيه القبح والظلم وذهب احد من القائلين بالقبح
العقلي الى كونه ظلما وقبيحا فهذا التمثيل لا يفيد شيئا الا ان يكون المقصود
محض التصوير بشئ لا يتوجه عليه اعتراض ولا يكون قبيحا ومن المعلوم
انه يساوي التمثيل باكل المقبول وترك الفضول ولا يخفى انه مما يكرهه النفوس
والعقول اذا تمهد هذا فنقول ان المالك الموجد له ان يفعل ما يشاء
في ملكه وليس عليه عتاب واعتراض من العقل ولا يتصور في حقه الجرح
الشرعي فنفي الظلم والقبح عنه تعالى معناه انه لا حسن ولا قبح بالنسبة اليه تعالى
شرعا وهو ظاهر ولا عقلا اما مطلقا او في حقه تعالى لانه المالك الذي لا يقبح
منه شئ ولا يخلو في التصور شئ يتصف بكونه ظلما منه وقبيحا وهو لا يفعل

الظلم والقبح لا لانه لا يصدق على معلوم انه ظلم مثلا والله تعالى يتركه بل لا انه ليس
في المعلوم لدخوله ومصداق فنفي الظلم والقبح عنه تعالى كنفي خلق شريك لئلا يرى في
الوجود اوخلق شيء موصوف بالنقيضين وايجاد في وطن بين المفهومين و[هو] يتعين
احدهما جعل شيء موصوفا بهما وفقدا له ونحوهما ايجاده لذلك الفرد وهكذا
ترى فان الله تعالى نفي الامثال الذي تحت القدرة عن نفسه باضافة الفعل
المنفي اليه وما لا يكون تحت القدرة نفاه في نفسه ولم يضفها اليه فعلا بنفيه
عن نفسه كقوله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولم يكن له شريك في الملك و[لم يكن]
له ولي من الذل وكبره تكبيرا ومما يدل على بطلانه قوله تعالى في سورة الانعام
ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فان هذا الظلم اما
ظلم العبد والمعنى انه تعالى لا يهلك القرى بسبب ظلم اهلها وهم غافلون لم ياتهم
رسول ولا بيان وذكر وهو يدل على ان الظلم يحصل من العبد ويسمى ظلما
قبل بعثة الرسل وانزال الكتب وهو باطل عند الاشاعرة وعند المعتزلة
ايضا في غير ما لا يستقل العقل بقبحه وحمل الظلم على ما يكون ظلما بعد البعث
والارسال بعيد جدا ولا فائدة فيه او ظلمه تعالى والمعنى انه لا يهلك القرى
ظالما لاهلها وهم حال انه لم ياتها رسل ولا تنبيه فهم غافلون وهو يدل على ان
اهلاكهم قبل انذارهم ظلم منه تعالى فهو اما ظلم قبيح شرعا او ظلم قبيح عقلا
الاول لا معنى له في شأنه تعالى ومع قطع النظر عنه منفي اجماعا بل ضرورة فتعين
ان يكون ظلما عقلا وحمله على انه شبيه بالظلم الذي بين العباد في صورته

وهنا

وهذا اسماه ظلما لا معنى له فان اشتراكه معه في الصورة مع عدم اشتراكه معه في استحقاق
الذم والمرجوحية لا يصح تسميته ظلما الا ترى ان تسمية القتل قصاصا او حدا
بالظلم غير صحيح لو سماه احد به لانكر عليه واستقبحه جميع اهل اللسان مع كمال
المشابهة بينهما فكيف بهذين الفعلين الذين انما يشتركان في ايقاع المكروه
بجماعة كثيرة كاهل بلدة وشبهها قبل اعلامهم وانذارهم واقامة الحجة على
من يوقع به على انه كما يشبه يشبه ايقاعه بواحد مع انه ليس بظلم مطلقا بل قد
يكون عدلا كما في ايقاع صاحب موسى بالغلام ومنها قوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها قضية للعدل وهم
لا يظلمون بنقص الثواب وزيادة العقاب وهذا ظاهر بل نص في انه لو زيد
في عقابه كان ظلما ولو كان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف شاء ولم يوصف
بالظلم والقبح لم يكن لوصف الزيادة في العقاب بالظلم وجه وارادة ما
يشبه الظلم من الظلم المنفي قد عرفت ما فيه وايضا فان الله تعالى كثيرا ما يفعل
بعباده ما لو فعله غيره كان ظلما فان الله تعالى يسقمهم ويسلط عليهم انواع
الامراض والافات والعاهات والموت بالهدم والسقوط من شاهق وشدائد
النزع ولو فعل غيره به مثل ذلك كان ظلما فلا معنى لنفي ما يشبه الظلم عنه تعالى
ومنها قوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون ولا يمكن
حمل الظلم هاهنا على ظلم اهل القرى لمنع قوله تعالى واهلها مصلحون منه و
حمل الظلم على الشرك والاصلاح على ترك التباغي والافساد حمل بعيد بل

فاسد فان اطلاق الاصلاح على عدم جور بعضهم على بعض واخذ بعضهم اموال بعض
واتلاف النفوس والاموال وان قارن انواع الكفر والمعاصي غير صحيح ويدل
عليه ايات فمن جملتها قوله تعم قد كانت تتلى عليكم اياتي فكنتم على اعقابكم
تنكصون مستكبرين به سامرا تهجرون فدل على استحقاقهم العذاب وانه لا يرجم
جوارهم ولا يسمع استغاثتهم بانكار الايات والاعراض عن اتباع الحق وما
اشتهر ولم يذكر بغي بعضهم على بعض بالنهب والجرح والسبي والقتل وما يجري
مجريها ومن جملتها قوله تعم ولن يلدوا الا فاجرا كفارا وهذه الاية وما قبلها
تدلان على ان علة العذاب هو الكفر والفسق دون خصوص عدوان بعضهم
على بعض ومن جملتها قوله تعم فكذبوهما فكانوا من المهلكين فرتب الاهلاك
على تكذيب موسى وهرون في التوحيد او جميع ما جا ولم يذكر تناولهم بني
اسرائيل بالقتل والذبح وشبههما ومن جملتها قوله تعم قبل ذلك فاتبعنا
بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث وقوله قبل ذلك فاخذتهم الصيحة بالحق
فجعلناهم غثاء لم يرتب الاهلاك الا على التكذيب والاشراك وقد حكى
قبل ذلك قصة نوح وانه امرهم بالتوحيد فانكروه ثم رتب عليهم اهلاكهم
وقال ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون والحال انهم لم يحك
عنهم غير الشرك ظلما ومن جملتها قوله تعم واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وقوله تعم وضرب
الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة الى قوله فاخذهم الله العذاب

وكانوا



وكانوا ظالمين وفي هاتين الايتين دليل ظاهر على ان العذاب منوط بالكفر
وتكذيب الرسل ولو استقريت ايات الكتاب وجدت ما يدل على بطلان
هذا التفسير لكتاب الله كثيرا فويل للذين يفترون على الله الكذب وقد
سبق في اوايل هذا المبحث

ما يدل على بطلان القول
بان المالك لا يقبح شيء
من التصرفات
في ملكه

تمت
الكتاب

